

ادھورا آدمی

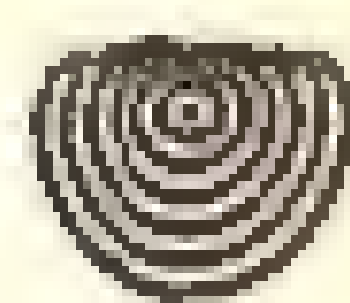


فہمیدہ ریاض

اُدھورا آدمی



فہمیدہ ریاض



رکتاب

پوسٹ بکس ۳۱۳۳ کراچی

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ

دوسرا ایڈیشن فروری ۱۹۸۶ء

تعداد ایک ہزار

مطبع احباب پرنٹر
۲/۳۳۷ لیاقت آباد کراچی

قیمت ۱۵ روپے

ناشر رکتاب کراچی

ترتیب

۷	آزاد عسلاام
۱۲	اختیار۔ رحمت یا عذاب
۲۶	آدمی تنہا
۵۰	تراشے ہے پناہیں
۸۹۰	قومی زبان کا ادب
۹۷	امر بیل
۱۰۲	پورا آدمی

عرضِ ناشر

”ادھورا آدمی“ کا دوسرا ایڈیشن پیش خدمت ہے، یہ کتاب آج سے دس سال قبل لکھی اور شائع کی گئی تھی، اس میں اپنے زمانے کے سوالات کو دن کی روشنی میں پیش کرنے کی جرات کے ساتھ ساتھ مستقبل کا ایک خواب بھی بنا گیا تھا۔ ”پورا آدمی“ ہونے کا خواب — لیکن جلد ہی حالات نے مراجعت اختیار کی اور ”ادھورا آدمی“ اپنے آپ میں اپنے چہرے کو اور بھی مسخ کر بیٹھا۔ گزشتہ سات آٹھ سال سے عام پاکستانی اپنے چہرے کی بھالی کی جدوجہد میں مصروف ہے، اس کی جدوجہد ایک نئے مرحلے میں داخل ہو چکی ہے اور جمہوری اداروں کی بھالی کے پہلے مرحلے میں داخل ہونے کے لئے وہ اپنا فیصلہ کن قدم اٹھانے کے لئے پرتول رہا ہے۔

یہ کتاب پاکستان میں فاشی اور آمرانہ نظریات کے پھلنے پھولنے کی سماجی اور نفسیاتی جڑوں کا مطالعہ کرتی ہے، اس کتاب کی اشاعت کے دس سال بعد بھی اس میں پیش کردہ بنیادی خفالتی تبدیل نہیں ہوئے، بظاہر اس بات کی ضرورت تھی کہ کتاب کے آخر میں گزشتہ دس برسوں کے بارے میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا جاتا، لیکن ایسا ہم نے دو وجوہ سے نہیں کیا، ایک، یہ کام خود مصنف کے کرنے کا تھا، جن سے ہمارا رابطہ نہیں ہے، دوسرے، گزشتہ چند برسوں میں عوام کا شعور اتنا بڑھا ہے کہ وہ کتاب میں پیش کردہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں بدلے ہوئے حالات کا خود تجزیہ کر سکتے ہیں اور سچی بات تو ہے کہ انہیں ہی کرنا چاہیئے۔ گویا مصنف اپنی کتاب ایک بار لکھ دیتا ہے، جس میں عوام اپنی جدوجہد کے حوالے سے مسلسل اضافہ کرتے رہتے ہیں، کیونکہ ان سے بہتر کوئی نہیں جانتا کہ حالات کیا ہیں اور کیوں ہیں اور انہیں کیسے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔

اس کتاب کو دوبارہ پیش کرتے ہوئے، ہم مصنفہ کے اس خواب میں ضرور شریک ہیں جو انسان
کی تکمیل کا خواب ہے اور جس کے بارے میں مارکس نے زیادہ جامع لفظوں میں کہا تھا کہ ”انسان
کو ابھی طلوع ہونا ہے“

طلوع انسان ہی، دراصل پورا آدمی ہونے کی نوید ہے،

ناشر
فروری ۱۹۸۶ء

آزاد غلام

”آزادی سب سے بڑی دولت ہے!“

”آزادی — یا موت!“

”ہم آزاد ہیں اور اپنی آزادی کی حفاظت کریں گے۔“

یہ ایسے نعرے اور جملے ہیں جو ہمارے معاشرے میں شہروں اور قصبوں میں بنے والے خواندہ اور نیم خواندہ آبادی کے لئے اجنبی اور نا آشنا نہیں ہیں۔ آج آزادی کا تصور عام آدمی کے لئے بھی انوکھا نہیں رہا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ جہاں علماء اور دانشور اس لفظ کے مفہوم کے بے شمار پہلوؤں پر غور کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت وسیع سے وسیع تر بناتے ہیں وہاں عام آدمی بلا تامل اور بغیر کسی غور و فکر کے اس لفظ کو قبول کر لیتا ہے۔ اگر کسی راہ گیر کو روک کر ہم اس سے یہ سوال کریں ”تم آزادی چاہتے ہو یا پسندی؟“ بلکہ اس سے بھی بہتر سوال کی صورت یوں ہوگی ”کیا تم آزاد رہنا چاہتے ہو؟ تو اس کا جواب عام حالات میں بلاشبہ دشبہ اثبات میں ہوگا۔ اگر ہم اس سے پوچھیں ”کیا تم آزاد ہونا چاہتے ہو؟“ تو عین ممکن ہے کہ وہ مستعجب ہو کر ہماری طرف سوالیہ نظروں سے دیکھے۔ کیونکہ ایسے ملک میں جہاں کسی بیرونی طاقت کی حکومت نہ ہو مثلاً جس طرح کے ۱۹۴۷ء سے قبل ہندوستان پر انگریز کی حکومت تھی، عام آدمی اپنے تئیں آزاد ہی تصور کرتا ہے۔

ایک اور قابل ذکر کیفیت یہ ہے کہ آزادی کو عام طور پر اجتماعی طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم آزاد ہیں۔ یہ جملہ مقررین، سیاسی رہنماؤں اور بیشتر دانشوروں کے منہ سے بہت آسانی سے نکل

بھی سکتا ہے۔ اور اسے قبول بھی کیا جاسکتا ہے اس کی نسبت میں آزاد ہوں۔ ایک چونکا دینے والا جملہ ہے۔ ہم آزاد ہیں کے مقابلے میں میں آزاد ہوں۔ ایک ایسا جملہ ہے جو بلا کسی غور و فکر یا شدتِ احساس کے نہیں کہا جاسکتا۔ یہ بیان دینے کے لئے فرد کو اپنے اندر جھانکنا پڑے گا۔ اگر وہ اپنے آپ سے پوچھے کیا میں آزاد ہوں۔ تو لا محالہ اس کے ذہن میں دوسرا سوال یہ ہی آئے گا کہ اس آزادی کا مطلب کیا ہے۔؟ ایسا کس بنیاد پر ہے کہ میں غلام یا محکوم نہیں بلکہ آزاد ہوں؟ گویا وہ کثرتِ استعمال سے تقریباً پامال لفظ آزادی کے مفہوم کی تلاش پر مجبور ہو جائے گا۔

اگر ہم اپنے فرضی راہگیر اکبر سے پوچھتے ہیں۔

”کیا تم آزاد ہو؟“ تو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ اس کا جواب ”ہاں“ میں ہوگا۔ ہم دوسرا سوال

اکبر سے پوچھتے ہیں۔

”یہ تم کس طرح کہتے ہو کہ تم آزاد ہو۔؟“

سب سے پہلا سوال جو اکبر کے ذہن میں آئے گا وہ یہ ہوگا۔

”ہمارا ملک آزاد ہے ہم پر کسی غیر ملک کی حکومت نہیں۔“

اس جواب میں اکبر کے ”آزادی“ کے شعور کی تاریخ پنہاں ہے۔ گذشتہ چوتھائی صدی کی سیاسی

جدوجہد کا دھندلا سا تصور اس کے ذہن میں موجود ہے۔ اسے معلوم ہے کہ پہلے ہندوستان پر انگریز

حکومت کرتا تھا۔ اور اب ایسا نہیں ہے۔ اب یہ بھی علم ہے کہ ہندوستان دو ملکوں میں تقسیم ہو چکا

ہے۔ ایک حصہ پاکستان ہے جو مسلمان قوم کے لئے بنایا گیا ہے اور وہ خود مسلمان قوم سے تعلق رکھتا

ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ میں آزاد ہوں۔ تو اس کا پہلا سبب اکبر کے دماغ میں یہ ہے کہ اس

کی قوم پر ہند دیا انگریز قوم کی حکومت نہیں ہے۔ مگر یہ تو قومی آزادی کو اپنی ذاتی آزادی گردانتا ہے

تلاش کے اس اولین مرحلے پر وہ اپنے آپ کو اجتماع سے علیحدہ کرنے میں کامیاب نہیں ہوا ہے۔

جب وہ کہتا ہے میں آزاد ہوں۔ تو ابھی اس کا مطلب ہوتا ہے۔ ”ہم آزاد ہیں۔“

سوال کو آگے بڑھائیے اور اکبر سے پوچھیں۔

”اور کوئی وجہ۔ جس کی بنا پر تم خود کو آزاد سمجھتے ہو۔“

اس مقام پر اکبر اپنے دماغ پر زور ڈالے گا اور تھوڑا سا سوچنے کے بعد غالباً اس قسم کی

کوئی بات کہے۔

”میں جو چاہوں وہ کر سکتا ہوں۔ مجھ پر کسی قسم کی روک ٹوک یا پابندی نہیں ہے۔ میرا عمل کسی دوسرے کے حکم کا تابع نہیں ہوتا۔“

اب گویا اکبر نے لفظ آزادی کی سطح کو کھرچا بستر دے کیا ہے۔ آئیے اس جواب پر غور کریں۔

میں جو چاہوں وہ کر سکتا ہوں

اکبر معاشرے کا ایک رکن ہے۔ اسی کی مانند دوسرے افراد مل کر معاشرہ بناتے ہیں۔ اکبر جو ایک آدمی ہے معاشرے کا فرد ہے اسے اگر معاشرے سے قطعی علیحدہ کر دیا جائے تو وہ بحیثیت فرد کے اپنے معنی فوری طور پر کھودے۔ کیوں کہ وہ ایک فرد ہے اس لئے اس کی ایک شخصیت ہے۔ اس شخصیت کی وضاحت آسمان زمین پہاڑ اور بادل نہیں کرتے بلکہ وہ دوسرے افراد اجتماعی طور پر کرتے ہیں جنہیں ہم معاشرہ کہتے ہیں۔ گویا اکبر کی شخصیت کے با معنی وجود کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ معاشرے میں شامل رہے۔ اس امر کا دوسرا پہلو بھی ہے جو قابل غور ہے۔

معاشرہ افراد سے مل کر بنا ہے۔ معاشرے کا فعال رکن بننے کے لئے لازمی ہے کہ فرد واحد ان خصوصیات کا حامل ہو جسے انسان سے نسبت کیا جاتا ہے۔ ان خصوصیات میں شامل ہیں

۱۔ قوت مشاہدہ۔

۲۔ قوت ادراک۔

۳۔ قوت ارادہ۔

۴۔ قوت عمل۔

یعنی فرد مشاہدہ کرے گا۔ ادراک کرے گا۔ اس کے اندر ارادے کی تحریک پیدا ہوگی اور پھر وہ اس تحریک سے متاثر ہو کر عمل کرے گا۔ آدمی کی خارجی خصوصیات مثلاً دیکھنے، سننے یا سمجھنے کی طرح یہ داخلی خصوصیات بھی آدمی کی مکمل تعریف کے لئے لازم ہیں۔

اکبر کی بصارت اسی وقت حقیقی ہے جب وہ خود دیکھ سکے۔ اسی کی طرف سے کوئی اور فرد یا چند افراد دیکھیں تو اس سے اکبر کی قوت بصارت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ بصیرت ہونے کیلئے

ضروری ہے کہ اکبر خود دیکھنے کی اہلیت رکھے۔ اسی طرح اکبر کی طرف سے کوئی اور فرد یا چند افراد مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ آدمی کی تعریف پر پورا اترنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ خود مشاہدہ کر سکے۔ مشاہدے کے حاصل کی ادراک کی قوت رکھتا ہو۔ خود اس کے اپنے اندر ارادہ پیدا ہو سکتا ہو اور اس ارادے کو عمل جامہ پہنانے کی کوشش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یہاں میں نے خاص طور پر "کوشش کرنے" کو اہمیت دی ہے جس کا سبب آگے چل کر بیان ہوگا۔ یہاں لفظ "آرادے" یا "عمل جامہ پہنانے" سے ڈر ہے کہ تاریکی یہ گمان کرے کہ اس کا تعلق کسی عظیم یا بہت اہم کام سے ہی ہو سکتا ہے روزمرہ کی زندگی میں اور چھوٹی چھوٹی باتوں میں ہمیں آدمی کی یہ خصوصیات ہر وقت کام کرتی نظر آتی ہیں۔ مثلاً اکبر کے سامنے میز پر پیش رکھی ہے جسے وہ دیکھنے کے لئے اٹھاتا ہے۔ اسی عمل میں مذکورہ بالا تمام خصوصیات کام کرتی نظر آتی ہیں۔ گویا یہ ایک معمولی اور ابتدائی مثال ہے۔ مگر ان خصوصیات کے کام کرنے کا اطلاق اس کے ہر فعل اور عمل پر ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ اس کا اپنا مشاہدہ، ادراک، ارادہ اور عمل ہو جو کہ احمد یا بشیر کا مشاہدہ، ادراک، ارادہ اور عمل نہیں ہوگا۔ معاشرے کا رکن یا اجتماع کا حصہ وہ اسی وقت بنتا ہے جب کہ وہ منفرد ہو۔ گویا ہر فرد کا شعور اپنے اندر مکمل ہے۔

زید، عمر اور بکر کے شعور مل کر اجتماعی شعور بناتے ہیں۔ مگر اس کے لئے ان افراد کے شعور کی انفرادیت لازمی ہے۔ زید کا شعور عمر کے شعور سے مماثل تو ہو سکتا ہے مگر اس کا حصہ نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ زید کی شخصیت کی تعریف، بحیثیت فرد مکمل ہونے کے لئے لازمی ہے کہ وہ معاشرہ کا ایک حصہ ہو۔ دوسری جانب معاشرہ کا حصہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ زید ایک منفرد شخصیت کا مالک ہو۔ اب زید کے بیان کے پہلے جملے پر غور کیجئے۔ وہ کہتا ہے "میں جو چاہوں رہ کر سکتا ہوں"۔ گویا اسے خود اپنے اندر خواہش کے پیدا ہونے کا احساس ہے اور اس کا خیال ہے کہ وہ اس خواہش کی تکمیل کے لئے ضروری اقدامات کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس جملے کی سمت زید کی ذات کی جانب ہے۔

مجھ پر کسی قسم کی رد و ٹوک یا پابندی نہیں ہے

اس جملے کا رخ بیرون ذات ہے۔ یہاں مدد دہندوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے کہتا

تہ کہ دوسرے لوگ دیکھ کر، ماسٹر، قانون وغیرہ، اپنی اجتماعی یا انفرادی رضا کو
یوں زید کے خلاف صنف آرا نہیں کرتے کہ زید اپنا انفرادی اختیار استعمال نہ کر سکے۔ اس کی مثال
یوں لیجئے کہ اگر زید قدم اٹھا کر آگے بڑھنا چاہے، اسے تو وہ اس کے سامنے رکاوٹ بن کر
کھڑے نہیں ہوتے۔

میرا ہر عمل کسی دوسرے کے حکم کا تابع نہیں ہوتا

مندرجہ بالا دی ہوئی مثال ایک بار پھر استعمال کریں تو یوں کہا جائے گا کہ اگر زید ایک مفاسد پر پھڑپھڑا
ہے تو کوئی دوسرا اسے نیچے سے دھکیل کر آگے نہیں بڑھاتا۔ راستے پر اس کے قدم زید کے اپنے
ارادے اور اختیار سے اٹھ رہے ہیں۔ کسی دوسرے کا ارادہ یا اختیار اسے کشاں کشاں کھینچے نہیں
لے جا رہا ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ گوان تین جہلوں میں زید بظاہر تین مختلف باتیں کہہ رہا ہے۔
لیکن ہر مرتبہ وہ ایک حقیقت کو نہ صرف تسلیم کر رہا ہے بلکہ ایک طرح سے اس پر اصرار بھی کر رہا ہے
اور وہ یہ کہ زید بنیادی طور پر ایک خود مختار وجود ہے۔ اس طرح ہم ایک نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔
وہ یہ کہ آزادی کا جزو لاینفک ہے اختیار۔ یا خود مختاری

اختیار = رحمت یا عذاب؟

”ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے فتاری کی۔“
 کتنی ہی دفعہ یہ مصرعہ زبان پر آتا ہے۔ اگلا ہٹ سے ہم یہ مصرعہ پڑھ سکتے ہیں۔ اپنے آپ کو بے بس پا کر افسوس سے بھی یہ مصرعہ پڑھا جاسکتا ہے۔ بعض اوقات بہت دکھ سے بھی۔ ہم غصہ میں بھی یہ مصرعہ پڑھتے ہیں۔ لیکن اس کا ایک پہلو اور بھی ہے جو عموماً خود ہماری نظروں سے پوشیدہ رہتا ہے۔

کہیں ایسا تو نہیں کہ کبھی کبھی اس مصرعہ کو پڑھ کر ہم ایک گونا گونا طبعان محسوس کرتے ہوں؟ ایک ذہنی تسکین۔ ایسا تو نہیں کہ یہ کہہ کر کہ ”ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے فتاری کی“ ہمیں ایک اور ہی طرح کسی آزادی کا احساس ہوتا ہو۔ کسی بھی قسم کی فکر و پریشانی سے آزادی کا احساس؟

اور کبھی ایک نیا سوال سر اٹھاتا ہے۔ وہ آزادی جسے ہم ہنیر ایک لمحہ توقف کے آدمی کی بنیادی خواہش سمجھتے ہیں کہیں اس کے حق میں رحمت کے بدلے ایک ردِ حال عذاب تو نہیں؟ کیا آدمی واقعی آزادی چاہتا ہے۔ کیا وہ اپنی آزادی کے روبرو ہونا برداشت کر سکتا ہے جس کے بعد اسے یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خود مختار ہے۔ کہ اپنے افعال اور اعمال پر اس کا اپنا اختیار ہے۔ آدمی کی تہذیبی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے ہی ہمیں یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ آدمی کو کسی نہ کسی طور پر نہ صرف آزادی کی شدید خواہش رہی ہے بلکہ آزادی کے حصوں کے لئے اس

نے مسلسل جدوجہد بھی کی ہے۔ اس آزادی کے معنی آدمی کے لئے صرف بیرونی دباؤ کو ختم کرنا ہی نہیں بلکہ اپنی مرضی اور اختیار کا استعمال بھی رہا ہے۔

دور کیوں جائیں اگر ہم خود ہندوستان کی مثال لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک انگریز کے تسلط سے نجات پانے کے لئے ہندوستانیوں نے کبھی ٹکڑوں میں بٹ کر کبھی غیر مستقل طور پر اور کبھی باقاعدہ منظم ہو کر جدوجہد کی ہے۔ اس تحریک نے کبھی زور پکڑا، کبھی دب گئی کبھی ابھری مگر مجموعی طور پر یہ تقریباً ایک صدی پر محیط ہے ۱۹۴۷ء میں یہ تحریک بار آور ہوئی اور ہندوستان آزاد ہو گیا۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ ملک پاکستان وجود میں آیا۔ لیکن اگر ہم اس پوری تحریک کا بغور مطالعہ کریں اور اس صدی میں کارفرما تمام قوتوں کو سامنے رکھیں تو ہمیں یہ بھی اندازہ ہو گا کہ تمام ہندوستانیوں نے عملی طور پر اس تحریک کا ساتھ نہیں دیا بلکہ بہت سے موانع آئے جب خود ہندوستانیوں نے اس تحریک کی مخالفت کی۔ چھمن کے دادا جان جو برٹش راج کے خاتمے پر آج تک کیف افسوس ملتے ہیں کوئی ایسا استثنیٰ نہیں ہیں جنہیں توجہ کے قابل ہی نہ سمجھا جائے۔ وہ بھی ہندوستانی تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جہاں ایک ہندوستانی تحریک آزادی کے لئے اپنی جان دے رہا تھا، وہاں ایک دوسرا ہندوستانی اس بات کا خواہش مند تھا کہ ہندوستان سے برٹش راج کبھی نہ جائے، آئیے ہم اس شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر غور کریں جسے ہم چھمن کے دادا جان کا نام دیتے ہیں۔

۱۔ اس شخص کا تعلق کسی قبیلے یا شہر سے ہو سکتا ہے۔
۲۔ اس بات کا زیادہ امکان ہے کہ اس کا تعلق درمیانے طبقے سے ہو گا۔
۳۔ لازمی نہیں کہ برٹش راج سے اسے ذاتی طور پر بہت ناگدہ پنہا ہو، جو انگریز کے چلے جانے کے بعد ختم ہو جائے گا۔

۴۔ یقین ممکن ہے کہ مروجہ معنوں میں یہ خاصا شریف آدمی ہو۔ مذہبی رسومات پر اگر سختی سے نہیں تو خاصی پابندی سے اس کا کار بند رہنا بھی توقع ہے۔

۵۔ ضروری نہیں کہ یہ رشوت خور بد دیانت یا بد طبیعت آدمی ہو۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود یہ آدمی اپنے ملک کے آزاد ہونے کے خلاف تھا۔

یہ کیفیت صرف ہندوستان اور پاکستان سے ہی مخصوص نہیں ہے۔ جس زمانے میں پیرس پر نازی فوج کا قبضہ تھا، اس دور میں جہاں بے شمار فرانسیسیوں نے نازیوں کی خفیہ طور پر مخالفت کی وہاں ایک کثیر تعداد ایسے فرانسیسیوں کی بھی تھی جنہوں نے ٹھوڑی سی پس و پیش کے بعد نازیوں سے بھجود کر لیا تھا۔ ایسا نہیں ہے کہ ایسے تمام افراد نازیوں کو فریب دے رہے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے بیشتر خود اپنے آپ کو فریب دے رہے تھے، انہوں نے اپنے آپ کو یقین دلایا تھا کہ نازی نرجسیں دراصل فرانسیسیوں کی بہبود کی خواہاں ہیں۔ لیکن جب جرمن ہر مہم آؤ پر شکست کھانے لگے تو ان کا یہ یقین بھی ختم ہو گیا اور جس آسانی سے انہوں نے جرمن تسلط کو قبول کیا تھا اسی اطمینان اور سکون کے ساتھ انہوں نے جرمنی کی فیصلہ کن شکست کا انتظار کرنا شروع کر دیا۔

ایسی ذہنیت رکھنے والے اوسط فرانسیسی کو ہم موسیو ایکس کا نام دیتے ہیں۔

اب موسیو ایکس کی شخصیت پر ایک نظر ڈالیں۔

۱۔ موسیو ایکس اوسط عمر کے آدمی ہیں۔

۲۔ درمیانے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ ہر اتوار کو نہ سہی بلکہ کبھی کبھی چرچ ضرور جاتے ہیں۔

۴۔ لازمی نہیں کہ انہیں ذاتی طور پر یہودیوں سے کوئی پرچاشش ہو۔ وہ یہودیوں کی نس سے نفرت نہیں کرتے، نہ ہی نازی فلسفے کو سمجھنا چاہتے ہیں۔

۵۔ میں ممکن ہے کہ پیرس پر جرمنوں کے قبضے سے نہیں خود چھوٹی موٹی تکلیف اٹھانی پڑی ہو۔

۶۔ شاید بار بار ٹھکانے میں حاضری دینا، خواہ مخواہ ہی جرمن سپاہیوں سے خوشامداری گفتگو کرنا، وغیرہ موسیو ایکس ویسے بھی بہت زیادہ باتوئی نہیں ہوں گے۔ سیدھے سادے شریع آدمی ہوں گے، لیکن تکلیفوں کو انہوں نے خندہ پیشانی سے قبول کر لیا ہے اور وہ اتنا آدمی

نہیں کہ تنہا ہی جو کمزور سے حامی بن گئے ہیں، انہیں پسند ہی نہیں کہ اتنا آدمی تو جس بار

ہران کے شہر پر بمباری کریں اور خود فرانسیسی دہشت پسند شہر کے سکون کو درہم برہم

کر دیں۔ وہ فرانسیسی خفیہ مدافعت کے ارکان کو دیوانہ نہیں تو شہر پسند ضرور سمجھتے ہیں اور

اگر جرمن گیٹا پر ایسے شہر پسندوں کو سزا دیتی ہے تو انہیں چنداں ناگوار نہیں گذرنا بلکہ وہ امید کرتے ہیں کہ اس سے دوسروں کو عبرت حاصل ہوگی اور ہو سکتا ہے خود یہ شہر پسند بھی مدھر جائیں اور اچھے شہری بن جائیں۔ آخر تو وہ بھی فرانسیسی ہیں۔ ان کے اپنے ہم وطن۔ وہ کسی بھی فرانسیسی کا برا تصور اہی چاہتے ہیں۔

موسیو ایکس اپنے آپ کو بڑے خاص سے ایک سپا محب وطن سمجھتے ہیں!!
 یقیناً آپ اب تک سمجھ چکے ہوں گے کہ موسیو ایکس چیمپن کے دادا جان کا فرانسیسی پکیر ہیں۔
 دونوں افراد کی شخصیت میں مشترکہ عناصر آپ دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ دونوں ہی شریفانہ زندگی گزارنے والے ایک آدمی ہیں۔ چیمپن کے دادا جان کا خیال ہے کہ گرانگریز کی حکومت میں امن وامان ہے۔ ان جیسے کروڑوں لوگ سکون کی زندگی گزار سکتے ہیں اور اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں۔ تو خواہ مخواہ نساد کیوں کیا جائے۔ موسیو ایکس بھی اس بات کے خواہاں ہیں کہ اگر اشتیاد یوں کے بار جانے سے جنگ ختم ہو جائے گی تو جلد سے جلد ختم ہو جائے۔ اس کے بعد دنیا بھر میں ان جیسے شریف اور پرامن شہری سکون اور اطمینان کی زندگی گزارنے لگیں اور بغیر کسی دنگے نساد کے جرمنوں کی حکومت میں رہتے رہیں۔

کیا چیمپن کے دادا جان نے کبھی کسی گروے سے کسی ہندوستانی کو جھڑپاں کھاتے دیکھ کر ذلت محسوس نہیں کی؟

کیا موسیو ایکس کو کبھی یہ خیال نہیں آیا کہ نہ صرف وہ بلکہ ان کی آنے والی نسلیں بھی ہمیشہ جرمنوں کی غلام رہیں گی؟

ان سوالوں کا جواب صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور وہ ہے "نہیں" ان دونوں نے اپنے آپکو کچھ اس طرح سمجھا لیا تھا کہ آزادی کے بارے میں ان کا نظریہ حالات کے عین مطابق بن گیا تھا موسیو ایکس اور چیمپن کے دادا جان درحقیقت اپنے حکمرانوں کو پسند کرتے تھے۔

اس پسند کی وجہ کیا تھی؟

کیا یہ کہ موسیو ایکس واقعی آریہ نسل کی بہتری تسلیم کرنے والے چیمپن کے دادا جان، انگریزوں کے تادیب پر مکمل یقین رکھتے تھے۔ ایسا نہیں ہے لیکن

• کیونکہ جرمن فوج جیت رہی تھی اور پریس پر قبضے کے بعد فرانسیسیوں سے زیادہ طاقتور ثابت ہو چکی تھی۔
 • کیونکہ انگریز کی حکومت مستحکم تھی جس کی بنیادیں ہل جانے کی کوئی امید نظر نہیں آتی تھی۔
 یہ دونوں بیرونی حکومتیں طاقت کا مظہر تھیں۔ موسیرو ایکس اور چیمپن کے دادا جان کے
 نزدیک کمزوروں اور شکست کھانے والوں کی طرف داری کرنے سے زیادہ طاقت کا ساتھ دینا
 احساس تحفظ کا باعث تھا۔ اس لئے ان دونوں نے خود کو درحقیقت اپنے حکمرانوں کا
 حامی بنالیا تھا۔

یہ تو تھا اجتماعی، یعنی قومی آزادی کا سوال۔ لیکن قومی آزادی اسی وقت بامعنی ہے۔
 جب اس قوم کے افراد کو منفرد طور پر آزادی اور اختیار حاصل ہو۔

انفرادی آزادی اور قومی آزادی سلب کرنے کے لئے کسی بیرونی طاقت کا ہونا لازمی
 نہیں۔ فسطائیت نے سب سے پہلے خود جرموں کی آزادی اور انفرادی اختیارات ختم کر دیئے تھے۔
 سوال یہ ہے کہ جرمن یا اطالوی قوم کس طرح ایسی انسان کش حکومت کے چنگل میں گرفتار ہو گی۔

یہ کس طرح ممکن ہوا۔ اس بات کا تجزیہ کرتے ہوئے ہمیں بے حد متاثر رہنا چاہیے۔ اگر
 آج کا انسان فسطائیت کو پسند نہیں کرتا تو اس کے لئے لازم ہے کہ وہ فسطائیت کی اصل رُوح کو
 سمجھے، کچھ انتہائی خطرناک مفروضے ہیں جو ہم محض سہل انگاری کے لئے پیش کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ
 کہا جائے کہ ان دو ممالک میں چند دیوانے اتفاق سے برسرِ اقتدار آگئے تھے یا یہ کہ ٹیڈا روسینی
 دراصل اتنے چالاک اور عیار تھے کہ ان کے ملکوں کی پوری پوری آبادیاں ان کے مکر و فن کے
 لگے بے جان کھوڑوں کی طرح ہو کر رہ گئیں تھیں۔ اس سے بھی بڑھ کر خطرناک اور ایک حد تک

مکراتو و مفروضہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ جرمن اور اطالوی قومیں اس سیاسی مہونت کو پہنچی ہی نہیں
 تھیں۔ جمہوری طرز حکومت قائم کر سکتیں۔ یہ مفروضہ ہمارے لئے کوئی نیا نہیں۔ تری پڈ پر ملکوں کے لئے
 آئے دن اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔ نہ صرف طاقت ور مغربی ممالک یہ مفروضہ پیش
 کرنے میں جکڑے ہوئے ہیں، بلکہ مذہبوں کے افراد بھی اکثر اس مفروضے کو اپنی قوم کے لئے جمہوریت
 کے خدشہ سب سے بڑی دلیل سمجھتے ہیں جبکہ ایک اوسط عقل کا انسان بھی سمجھ سکتا ہے کہ جس طرح
 زبان میں شیریں یا ترش ذائقہ سے شناسا اور اس کی عادی ذائقہ پانے کے بعد ہی بن سکتی ہے ذائقہ

سے پہلے نہیں، اسی طرح آمری نظام حکومت میں جمہوریت کیلئے سیاسی بلوغت پیدا نہیں ہو سکتی صرف ایک جمہوری نظام میں ہی کوئی قوم ایسے سیاسی شعور کو پروان چڑھاتی ہے جس کی مناسبت جمہوریت سے ہو۔ یہ سمجھنا بھی خود فریبی نہیں تو اور کیا ہے کہ عوام چند شعبی رہنماؤں کے آگے مجبور اور راجا پار ہو کر رہ گئے تھے، اب جبکہ جرمنی اور اٹلی میں فسطائیت کا دررمانی کا خوفناک خواب بن کر رہ گیا ہے ہم جذبات سے تہی ہو کر بغیر جانبداری سے فسطائیت کی نفسیات پر نظر ڈالتے ہیں۔ تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان ہر دو ممالک میں کروڑوں افراد نے فسطائیت کو سنی خوشی قبول کیا تھا، محض چند لوگوں کو نشانہ ملامت بنانا اتنا ہی لا حاصل اور بے معنی ہو گا۔ جتنا مراد بر آنے کے لئے گنڈے سے تعویذ اور ٹونے ٹوٹکے کرنا۔

آدمی کس طرح اپنی آزادی اور اختیار غیر کے سپرد کر دیتا ہے؟ اس کیفیت کو سمجھنے کیلئے ہمیں تجزیہ اور تحقیق سے کام لینا ہو گا۔ ہمیں انسانی شخصیت کے ان پہلوؤں کی نشان دہی کرنی ہو گی جو بعض حالات میں نہ صرف فسطائیت کو ختم دیتے ہیں بلکہ ایسے نظام کے قیام اور استحکام کے لئے بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

توسی ردیہ اور میزان سمجھنے کے لئے ہم ایک فرد کو دیکھتے ہیں۔

زید نے اپنی آزادی اور اختیار عمر کے حوالے کر دیا، اب وہ عمر کے اشاروں پر چلتا ہے۔

اس صورتحال کے لئے دو چیزیں لازمی ہیں۔

(۱) زید کے اندر سپردگی کی خواہش۔

(۲) عمر کے اندر زید کو زیر کر لینے کی طلب۔

زید اپنے اختیارات عمر کے حوالے کر کے سکون اور اطمینان محسوس کر لے گا۔ اس کے

لئے اپنے بنیادی اختیارات آزادانہ استعمال کرنے سے کہیں زیادہ آسان یہ ہے کہ وہ اس کے

حکامات کی تعمیل کرے۔ اس طرح اس کے سر سے ذمہ داری کا باریگرں اٹھ جاتا ہے۔ وہ

صرف حکم کی تعمیل کرتا ہے۔ یہ حکم معاشدے کی مروجہ انداز بھی دے سکتی ہیں اور نہ کام میں

لیکن برعکس میں زید ایک ایسی طاقت کے حکامات کی تعمیل کرے گا جو اس کے خیال میں اس

سے بہت بڑی ہے۔ اس سے زیادہ طاقت در ہے۔ اپنی انفرادیت ختم کر کے اور اس سے بڑی طاقت یا زیادہ طاقت درآمدی کے اشاروں پر چل کر زیادہ زیادہ محفوظ محسوس کرتا ہے۔

زید کی پیدگی اسی وقت موثر اور کارگر ہوتی ہے جب کہ اس کے اختیارات ختم کر کے اور خود زید کے لئے احکامات جاری کیے۔ زید کو اس طرح مکمل طور پر زیر کرنے کی خواہش عمر کے اندر کیوں پیدا ہوتی ہے؟ عمر زید پر مکمل طور پر غلبہ ہوئے بغیر چین سے کہوں نہیں بیٹھ سکتا؟ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ عمر کے اندر ایسی پھرتی ہوئی بے چین قوت ہے جو زید کو زیر کرنا چاہتی ہے۔ یکس جسے ہم قوت سمجھ رہے ہیں وہ کہیں ایک کمزوری تو نہیں..... کہیں ایسا تو نہیں کہ عمر کو اپنی شغفیت میں ایک بیابانک خلا نظر آتا ہے۔ جسے پر کرنے کے لئے غمگینی ہے کہ وہ زید کو اپنا محکم بنا لے؟ کیا عمر خود آزاد ہے؟ اقتدار کے لئے کش کش کی طاقت اس امر کی پیداوار نہیں کہ عمر بغیر دوسروں پر اقتدار حاصل کے خود کو غیر محفوظ اور کمزور دیکھتا ہے؟ اس انفرادی تجزیہ کا اطلاق خود قوموں پر ہو سکتا ہے جس طرح زید یا عمر کو سمجھنے کے لئے ہم یہ جانتا چاہیں گے کہ زید یا عمر نے کن حالات میں پیدائش پائی۔ ان کا بچپن کیسے گزرا۔ یہ کن محرومیوں اور مسرتوں سے گزرے۔ اس طرح قومی مزاج سمجھنے کے لئے ہمیں ان سماجی اقتصادی اور تہذیبی حالات کا جائزہ لینا ہوگا جس نے ایک قوم کے کردار کی تشکیل کی اور ایک قوم کو اس مقام پر پہنچا دیا جہاں اس کے افراد میں بیک وقت ایک طرف تو اپنی آزادی اور اختیارات ختم کر سنے کی خواہش پیدا ہو گئی اور دوسری طرف اقتدار اور جبر کرنے کی طلب نے جنم لیا۔

مندرجہ بالا سطور کو سمجھنے کے لئے ذرا سی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ ہر معاشرے میں وقت کے ساتھ دھیرے دھیرے تبدیلی آتی ہے۔

۲۔ (۱) سماجی (۲) اقتصادی اور (۳) تہذیبی حالات معاشرے کے افراد پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

۳۔ ان حالات کے زیر اثر افراد میں جو قوتیں اور خواہشات پیدا ہوتی ہیں وہ مستقبل میں معاشرے کی تبدیلی کا رخ متعین کرتی ہیں۔

آدمی کے محنت مند و ماضی یا نفسیاتی وجود کے لئے اس کے اندر آزادی اور اختیار اسی طرح ضروری ہے جس طرح اس کے جسمانی محنت مند اور مکمل وجود کے لئے اس کے اعضاء آدمی چونکہ عقل اور شعور رکھتا ہے اس لئے وہ خود کبھی اپنے آپ کو ضرر نہیں پہنچاتا بلکہ اگر اسے اپنے آپ کو ضرر پہنچنے کا بیرونی خطرہ ہو تو وہ اپنی تمام طاقتوں کو بردے گا کہ اگر اپنا دیناغ کرنا ہے پھر یہ کیسے ممکن ہوتا ہے کہ بعض اوقات وہ اپنی انفرادی آزادی کا ناتمام نہ صرف قبول کر لیتا ہے بلکہ اس عمل میں خود ایک آلہ کار بن جاتا ہے۔

اس عجیب رویہ کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کے تمام عمل اس کی عقل کے ہی تابع نہیں ہوتے۔ بعض اوقات ہم لوگوں کو ایسی حرکتیں کرتا پاتے ہیں جن کی ان سے توقع ہو ہی نہیں سکتی اور اس کا کوئی سبب کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ ہم یہ سمجھ جاتے ہیں کہ سیدھی سادی زندگی گزارنے والا عام آدمی محض اپنے شعور اور عقل سے کام لے کر ہر عمل نہیں کرتا۔ اس کے وجود کا ایک تاریک حصہ ایسا بھی ہے جہاں بے شمار متضاد قوتیں ہر دم ایک دوسرے سے گتھم گتھا کرتی رہتی ہیں وہ قوتیں اس سے ایسے کام کرا سکتی ہیں جنہیں خود اس کا شعور سمجھ نہیں پاتا۔ گو بعد میں تسلی کے لئے وہ ان کاموں کے فرضی وجوہات اختراع ضرور کر لیتا ہے۔

علم نفسیات اس لحاظ سے واقعی فراہم کار مہون منت رہے گا کہ اس نے پہلی بار آدمی کے عمل میں اس کے تحت اشعور کی نشاندہی کی۔ ساتھ ہی وہ اس درست نیچے پر بھی پہنچ گیا کہ گو آدمی کا تحت اشعور اس کے شعور سے ملحد ہوتا ہے مگر تحت اشعور ہی قوتیں بھی انسان میں خواہ مخواہ اور بلا سبب ہی پیدا نہیں ہوتیں۔ یہ قوتیں بنی ایک واضح طریقے سے کام کرتی ہیں۔ ان کے پیدا ہونے کی اپنی وجوہات ہوتی ہیں۔ اس لئے آدمی کا تحت اشعور ایسی چیز نہیں جسے سمجھا ہی نہ جاسکے۔ آدمی زندگی میں جن حالات سے دوچار ہوتا ہے وہی ان قوتوں کو جنم دیتے ہیں۔ ان کی ابتدائی شکل بچپن میں ہی بنی شروع ہو جاتی ہے۔ جب کہ آدمی کا شعور نسبتاً اچھی پختہ ہی ہوتا ہے۔

یہ سب درست سہی پھر بھی فرامیڈ کے بعد آئے واسے بعض ماہرین نفسیات فرامیڈ سے کچھ بنیادی باتوں پر اختلاف رکھتے ہیں۔ ہم اس اختلاف کو سمجھنے کے لئے پہلے فرامیڈ کے تسلیم شدہ

معمولوں پر نظر ڈالتے ہیں۔

فرائیڈ خود ایک مخصوص تہذیب اور عہد کی پیداوار تھے۔ اس دور میں ماں تصور یہ تھا کہ اول نوا معاشرے اور فرد کے درمیان ایک فطری اور بنیادی کشاکش رہتی ہے اور وہ کم یہ کہ آدمی کی فطرت میں بدی ہے۔ اس کے نزدیک بنیادی طور پر آدمی معاشرے کے خلاف ہے۔ معاشرے کا کام یہ ہے کہ آدمی کی فطرت کی بدی پر قابو پائے۔ آدمی کی ایسی جبلتوں کو پورا کرے جو ختم کی ہی نہیں جاسکتیں۔ لیکن زیادہ تر معاشرے کا کام آدمی کو سدھانا اور اس کی اضطرابی خواہشات پر کڑی نظر رکھنا ہے۔ فرائیڈ کا تجزیہ یہ تھا کہ جب ان اضطرابی خواہشات کو دبایا جاتا ہے تو وہ آدمی جسے معاشرے نے سدھار دیا ہے اپنی خواہشات کو ایسے روپ دیتا ہے جو معاشرے کی تہذیبی ترقی میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ اگر آدمی کی خواہشات کو بہت زیادہ دبا یا جائے جو اس کی برداشت سے باہر ہو تو اس صورت میں آدمی نفسیاتی مریض بن جاتا ہے۔ یعنی NEUROTIC ہو جاتا ہے۔ معاشرے کا فرد سے رشتہ فرائیڈ کے نزدیک بس یہی ہے۔ گویا آدمی یا فرد اس عمل میں ساکت و جامد ہے۔ معاشرہ اس پر عمل کرتا ہے اور اسے بدلتا ہے۔ فرائیڈ نے جہاں ٹھوکر کھائی ہے وہ یہ نکلتا ہے کہ اس نے اپنی تھیوری کی بنیاد اپنے دور اور اپنی تہذیب کے مروجہ نظریات پر رکھی۔ اس نے اپنے ہم عصر انسان کا تجزیہ کیا اور تجزیے سے حاصل کردہ فطرت انسانی سے تعبیر کیا۔ یورپ کے جدید انسان کی زور آور خواہشات اس کی نگاہ ریشہ بنوں کو فریڈ، ایسی زالی زمیں سمجھا جن کی جڑیں آدمی کے اندر ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔

فرائیڈ فرد کو ہمیشہ دوسرے افراد کے تعلق سے دیکھتا ہے جو درست بھی ہے لیکن فرد کا تعلق خدائے تک تھیوری میں وہ بنتا ہے جو ایک سرمایہ دارانہ نظام میں ایک آدمی کا دوسرے آدمیوں سے اقتصادی تعلق ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ یعنی صنعتی نظام میں ہر فرد اپنے لئے کام کرتا ہے۔ اس کام کی اساس بنیادی طور پر دوسرے آدمیوں کے کردہ کے کام پر نہیں ہوتی۔ لیکن خود اپنا کام کرنے کے لئے وہ دوسرے افراد کا محتاج ہے اگر وہ کوک بنے تو اسے بیشتر ضرورت ہے اگر وہ میجر بنے تو اپنا کام کرنے کے لئے اسے کوک چاہیے۔ اگر

وہ دوکان دار ہے تو اسے گاہک کی ضرورت ہے جو چیز دوسرے افراد سے اس فرد کا اقتصادی
رشتہ متعین کرتی ہے وہ ہے منڈی۔ خواہ وہ اشیاء فروخت کی منڈی ہو یا اس کی اپنی دکانی
یا جہانی منڈی۔ اس منڈی میں فرد بنیادی طور پر تنہا و خل ہوتا ہے۔ اس کا مقصد اپنی
منعت فروخت کرنا اور اپنی ضروریات کی تسکین کی اشیاء خریدنا ہے۔ فرائیڈ کے نظریے کے
نحت فرد کے سماجی رشتے بھی قطعی اس نوعیت کے ہیں۔ فرائیڈ کا نظریہ کچھ اس طرح ہے۔

۱۔ فرد کی کچھ طبعی ضروریات ہوتی ہیں۔

۲۔ ان ضروریات کی تسکین کے لئے وہ دوسرے افراد سے رشتے قائم کرتا ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام رشتے جو فرد نے دوسرے افراد سے قائم کئے ہیں۔ ایسی
ضرورت یا ضرورتوں کی تسکین کے لئے ہیں جو فرد میں یہ رشتے قائم کرنے سے پہلے ہی موجود تھیں
گویا انسانی رشتے تانے ایک منڈی کی مانند ہیں جہاں انسان کی طبعی ضروریات کی تسکین کا تبادلہ
ہوتا ہے۔ فرائیڈ کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے بات آگے بڑھائی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر
پہنچے ہیں کہ آدمی کا سب سے بڑا مسئلہ اس کی ضروریات کی تسکین نہیں ہے۔ اس کی شخصیت
کی تشکیل اس کی طبعی ضروریات نہیں کرتی۔ اس کی شخصیت کو ڈھالنے، بٹلنے یا بگاڑنے والی قوت
اس کی طبعی ضروریات نہیں بلکہ اصل قوت وہ رشتے ہیں جو فرد کے بیرون ذات سے ہیں۔ دوسرا
اہم اختلاف فرائیڈ کے اس مفروضے پر ہے کہ فرد اپنی گہنی طبعی ضروریات کے ساتھ جاملتا ہے
آدمی کے اندر نفرت کا جذبہ یا محبت کی صلاحیت بھوک یا پیاس کی جبلتوں کی مانند نہیں ہے۔
معاشرے کی بدلتی ہوئی اقدار تہذیبی تبدیلیاں اور اقتصادی ڈھانچے کی شکست و تعمیر ان جذبات
کو گھساتے بٹھاتے رہتے ہیں۔ یہ ساری شکست و تعمیر خود آدمی کے ہاتھوں ہوتی ہے۔ وہ محاکمہ
کو بدلتا ہے۔ واقعات رونما کرتا ہے۔ واقعات ایسی تہذیبی سماجی اور اقتصادی قوتوں کو جن پر
ہیں جو بعد میں خود آدمی کی نفسیات پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ وہ واقعات جو بدلتے ہوئے آدمیوں
نے رونما کئے تاریخ بن جاتے ہیں۔

اس طرح ۱۹۷۳ء میں سائنس لینے والے آدمی کی ذہنی اور نفسیاتی شخصیت بذات خود

آدمی کی اپنی تخلیق ہے۔ اس آدمی کی جو ۱۹۷۳ء میں فعال تھا۔

انسانی فطرت کوئی ایسی جامد شے نہیں جو بدل ہی نہ سکے۔ وقت کے ساتھ اور معاشرے کی تبدیلی کے ساتھ آدمی کی فطرت بھی بدل جاتی ہے۔ جس طرح پورا معاشرہ تبدیلی کے عمل سے گزرتا ہے اس طرح فرد بھی تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تبدیلی بیرونی قوتیں پیدا کرتی ہیں اور اندرون ذات اس کے متعدد ردِ عمل ہوتے ہیں۔ یہاں ہمیں تبدیلی کی نوعیت کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔ تبدیلیاں آدمی کی حرکات و سکنات، عمل اور رویے میں ہوتی ہیں۔ یہ دو طرح کی ہو سکتی ہیں۔ ایک تو وہ جس کی نوعیت سطحی ہوتی ہے اور دوسری وہ جو اندرون ذات ردِ عمل پیدا کرتی ہیں۔

سطحی تبدیلی کی مثال ہم یوں دے سکتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں صدیوں سے ہاتھ سے چاول کھاتے کا رواج تھا۔ اب شہروں میں رہنے والے بلے شمار افراد چھپے سے یا کھنٹے سے چاول کھاتے ہیں۔ محض ایک رواج ہے جو بدل گیا ہے اس سے فرد کی ذات کے اندر کچھ ردِ عمل رونما نہیں ہوا۔

داخلی تبدیلی کے لئے جو رویہ کی تبدیلی ہے جیسا کہ مثال کی ضرورت ہے۔

زید ایک بچہ ہے جس کا باپ اسے شرارت پر سختی سے سزائش کرتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ زید اچھا بچہ بنے باپ کے کہنے پر زید شرارت سے گریز کرتا ہے۔ گو یار وہ تبدیل کر لیتا ہے۔ لیکن باپ کے خلاف زید کے دل میں غم و غصہ پلتا رہتا ہے اس جذبے کو زید دبائے رکھتا ہے۔ عملی طور پر اس کا رویہ ایسا ہوتا ہے جس سے اسے خود بھی اس جذبے کے عدم وجود کا یقین ہے۔ اسی کشش میں وہ باپ کے احکامات کی زیادہ سختی سے تعمیل کرتا ہے وہ اپنے زیادہ سے زیادہ اختیارات سے دستبردار ہوتا چلا جاتا ہے۔ اپنے وجود کی مسلسل نفی کے نتیجے میں زید کے اندر اضطراب، الجھناہٹ اور پریشانی پیدا ہوتی ہے۔ اس اضطراب کے باعث بسا اوقات اس سے ایسی حرکتیں سرزد ہو سکتی ہیں جنہیں کسی طرح بھی عقل اور شعور کا عمل نہیں کہا جاسکتا۔ گو زید عقل اور شعور کے اوصاف رکھتا ہے لیکن اس کے عمل کے پیچھے اسکی لاشعوری قوتیں کار فرما ہیں۔

جس طرح فرد آزادانہ اظہار کو دبانے کے عمل۔ اس کے ردِ عمل اور پھر مزید ردِ عمل کا سکار ہو کر

ایسے اقدامات کر سکتا ہے جو خود اس کے حق میں مضر ہوں اسی طرح بعض طبقتوں میں، جماعتوں یا گروہوں میں تخریبی اور سادیت لئے ہوئے رجحانات پیدا ہو سکتے ہیں، بعض اوقات اس قسم کے رجحانات ایک پوری قوم میں پائے جاسکتے ہیں۔

آدمی کی فطرت متعدد خصوصیات سے عبارت ہے۔ اسے بھوک لگتی ہے، وہ جنسی تسکین چاہتا ہے وہ سوتا ہے، اس کے ساتھ ہی وہ محبت کرتا ہے نفرت کرتا ہے۔ ہم نے اب تک یہ بیان کیا ہے کہ فطرت انسانی تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ لیکن جن عہد خصوصیات کو ہم فطرت انسانی کا نام دیتے ہیں۔ ان میں سے چند دوسروں کی نسبت زیادہ کمزور ہوتی ہیں۔ مندرجہ بالا خصوصیات میں بھوک پیاس، جنسی یا نیند، بالفاظ دیگر طبعی خصوصیات بہت کمزور نہیں ہوتیں اور انسانی سے نہیں بدلتیں۔

اس کے برعکس محبت کرنا یا نفرت کرنا، سخی ہونا یا کینجوس ہونا ایسی خصوصیات ہیں جو زیادہ کمزور ہوتی ہیں۔ گویا وہ خصوصیات جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ممتاز کرتی ہیں نسبتاً انسانی سے گھٹ یا بڑھ سکتی ہیں۔ عموماً اوایل طفلی ہی میں فرد کی فطرت میں یہ خصوصیات تشکیل پا جاتی ہیں۔

جب بچہ کسی قبیلے، گاؤں، قصبے یا شہر میں پیدا ہوتا ہے تو اس کے چار طرف معاشرتی و معاشرتی پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ بچہ اپنی طبعی ضروریات کے لئے پیدا ہوتا ہے، مثلاً بھوک پیاس، سونا، وغیرہ، بالفاظ دیگر اسے کھانے کو روٹی، پہننے کو کپڑا اور سر چھپانے کیلئے مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر کے پہلے اور دوسرے برس میں، عام حالات میں اس کی ضروریات ماں باپ کے ذریعے خود بخود پوری ہو جاتی ہیں۔ تسمیرے اور چونٹے اور پانچیریں برس میں جیسے جیسے اس کی ضروریات میں تنوع پیدا ہوتا ہے مثلاً روٹی کے ساتھ پھل بھی کھانا ایک کے بدلے دو کھانوں کی خواہش کرنا وغیرہ، ویسے ویسے اسے ان ضروریات کو پورا کرنے کے نئے طریقوں کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ ماں باپ کو خوش کرنے یا ناراض کرنے کی اہمیت سے واقف ہوتا جاتا ہے، گویا وہ کم و بیش اپنے چاروں طرف کام کرنے والے رویوں کے مطابق خود کو ڈھالنا شروع کر دیتا ہے۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ حتیٰ کہ جلد یا دیر

نے آدمی کو اپنے پیر پر کھڑا ہونا پڑتا ہے۔ یعنی اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس پر کام کر کے کاٹا لازمی ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے کمانے کا ذریعہ کیا ہوگا؟ اس کا انحصار اس سماج کے اقتصادی نظام پر ہے۔

- ۱۔ زندہ رہنے کے لئے اس کے لئے اپنی بنیادی ضروریات کی تسکین لازمی ہے۔
- ۲۔ ان ضروریات کی تسکین کے ذرائع کا تعین سماجی حالات کرتے ہیں ایک تنہا فرد کی حیثیت سے وہ ان دونوں حقیقتوں کو بدلنے پر قادر نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سماجی اور اقتصادی نظام کے تحت کام کر کے اپنی ضروریات کی تسکین فراہم کرے۔
- یہ سماجی اور اقتصادی حالات اس کی شخصیت کی تشکیل کرتے ہیں۔ جب وہ بچہ تھا تو یہ بس اس کے خاندان کے ذریعے شروع ہو گیا تھا۔ کیونکہ خاندان سماج کی کان کی حیثیت سے اس کے کامل نظام کا عکاس ہوتا ہے۔

اس طرح فرد کے لئے معاشرتی نظام میں غم ہو جانا اس کی جسمانی ضروریات کا تقاضا ہے لیکن اس کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کا تعلق اس کی بنیادی جسمانی ضروریات سے نہیں ہے بلکہ اس کی نفسیات سے ہے اور وہ یہ کہ آدمی کسی نہ کسی طرح بیرون ذات پھیلی ہوئی دنیا سے اپنا رابطہ قائم کرنا اور قائم رکھنا چاہتا ہے۔ وہ تنہائی برداشت نہیں کر سکتا۔ کوئی بھی آدمی بیرون ذات سے تمام تر رابطے منقطع کر کے ایک چل کے لئے بھی آرام سے زندہ نہیں رہ سکتا۔ اس تنہائی سے مراد محض جسمانی تنہائی نہیں ہے۔ یہ رابطہ انسانوں کے بھی ہو سکتا ہے اور علامتوں یا نظریوں کے بھی۔ بھرے پرے گھر میں ایک آدمی ناجنسئ محسوس کر کے بالکل تنہا ہو سکتا ہے۔ جبکہ تئید تنہائی میں ایک سیاسی کارکن بعض نظریات سے اپنا رشتہ قائم رکھ کر احساس تنہائی کو دور رکھ سکتا ہے بلکہ درحقیقت وہ تنہا ہوتا ہی نہیں۔ یہ احساس کہ آدمی بالکل تنہا اور دوسروں سے کٹا ہوا ہے اتنا کہ ب انگیزہ ہوتا ہے کہ آدمی دماغی انتشار کا شکار ہو جاتا ہے جس طرح بھوک اور پیاس کا ایک مقررہ مدت تک تسکین نہ پانا جسمانی موت کا باعث بن سکتا ہے اسی طرح فرد کے لئے سماجی اخلاقی اقدار سے بالکل کٹ جانا اور مکمل طور پر تنہا ہو جانا اس کے لئے بالکل بن کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ فرد کے لئے دوسرے افراد سے یا نظریات سے رشتہ اور رابطہ قائم رکھنا از حد ضروری

ہے وہ اس رشتے کو قائم رکھنے کے لئے بڑی سے بڑی قیمت دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لیکن نہ
 خانقاہ نشین صوفی تنہا ہے اور نہ تنہائی کا رونا رونے والا شاعر۔ دونوں نے بہت بھاری
 فلسفوں اور نظریات کے ساتھ بڑی مضبوطی سے رشتہ اور رابطہ قائم کر رکھا ہے اور اخلاقی لحاظ
 سے ہرگز تنہا نہیں در نہ وہ پل بھر بھی نہ جی سکیں۔ کیونکہ آدمی کا سب سے خوفناک خدشہ یہی
 ہوتا ہے تنہائی کا اندیشہ دوسروں سے کٹ جانے کا خوف۔ بچہ پر جانے کا دھڑکا۔

آدمی تنہا

آزادی اور خود مختاری اپنے جلو میں کیا کچھ لاتی ہے !
 بسے پایاں مسرت اور سرخوشی، خود اعتمادی اور قوت یا تنہائی، خوف اور دوسرے ۔
 لیکن آدمی تو ہے ہی آزاد ۔
 کیا آدمی آزاد ہے ؟

زنجیروں میں جکڑے ہوئے قیدی کے لئے آزادی کا مطلب بہت واضح اور صاف ہے ۔
 اور وہ ہے زنجیروں کا عدم وجود لیکن جہاں لوہے کی زنجیریں نہ ہوں وہاں آزادی اور اختیار کے
 کیا معنی ہیں ؟ کیا خانہ بدوش قبیلوں کے افراد کے لئے آزادی کے معنی وہی ہیں جو کبیتی بارڈی کرنے
 والی دیہاتی کے لئے ہیں اور کیا کراچی، لاہور یا راولپنڈی کی گتھان آبادیوں میں بسنے والے
 جدید شہری اختیار اور آزادی سے وہی سب کچھ مراد لیتے ہیں جو گاؤں اور قبیلوں میں بسنے والے
 ان الفاظ سے سمجھتے ہیں ۔ سچ تو یہ ہے کہ آزادی اور خود مختاری کے احساس کی گہرائی کا انحصار
 آدمی کے احساس خود وجودیت پر ہے زید کس حد تک یہ سمجھتا ہے کہ وہ ایک منفرد شخصیت
 ہے، سب کے درمیان ۔ مگر سب سے جدا ۔

آدمی کی سماجی تاریخ اس دور سے شروع ہوتی ہے جب اسے پہلی بار اپنے چاروں طرف
 پھیلی ہوئی دنیا سے اپنی علیحدگی کا احساس ہوا۔ جب اسے پہلی بار یہ علم ہوا کہ وہ فطرت سے
 بھی علیحدہ ہے اور اپنے جیسے دوسرے آدمیوں سے بھی ۔ اس احساس کے ایک واضح شکل

اختیار کرنے کے لئے مدت مدید رکارتھی۔ ابتدا میں اس علیحدگی کا احساس آدمی کے ذہن میں یوں نہیں مبہم سا تھا۔ سرحد تک وہ اپنے آپ کو مناظر فطرت کا ہی ایک حصہ سمجھتا رہا تھا پھر گردشوں نے جب قبائل کی شکل اختیار کی جو رزق کی تلاش میں گھومتے تھے تو اس پر مناظر فطرت سے اپنی علیحدگی کا احساس منکشف ہوا۔ لیکن ابھی وہ قبیلے کے ساتھ خود کو لاشعوری طور پر یکجان سمجھتا تھا۔ اندھیوں اور طوفانوں اور خوشنواں جنگلی جانوروں کے مقابل وہ یکہ و تنہا زندہ بھی نہیں رہ سکتا تھا۔ قبیلہ کے ساتھ یہ شک نہ صرف وہ ان آسمانی بلاؤں اور موزی جانوروں کا مقابلہ کر سکتا تھا بلکہ انہیں اپنے نامدے کے لئے استعمال بھی کر سکتا تھا۔ مثلاً جانوروں سے گوشت حاصل کرنا۔ سینگوں اور دانوں سے ہتھیار بنانا وغیرہ۔ کھیتی باڑی کے آغاز کے ساتھ مستقل سفر کرتا ہوا آدمی زمین پر جگہ جگہ ٹھہر گیا۔ اب جہاں ضروریات پوری کرنے کے لئے صحرا بصر اٹھنے کی ضرورت نہیں رہی تھی زندگی کا انداز بدل رہا تھا۔ نئی نئی ضروریات پیدا ہو رہی تھیں اور ان ضرورتوں کی تسکین کے لئے نئے ذرائع دریافت کئے جا رہے تھے۔ اس دور میں اسے دوسرے افراد سے اپنی علیحدگی کا احساس ہونا شروع ہوا۔ لیکن اس کی مکمل زندگی کے لئے دوسرے افراد کی ضرورت کم نہیں ہوئی بلکہ اس کی جڑیں اور مضبوط ہو گئیں۔

اب بھی اس سماج میں جہاں اقتصادی نظام کی بنیاد زراعت پر ہوئی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے معاشرے کے افراد کی زندگی کا تانا بانا بڑی مضبوطی سے باہم دگر پیوست اور گٹھا ہوا ہوتا ہے۔ دیہاتی زندگیوں میں ایک دوسرے کی ناگزیر ضرورت کا احساس جاری دساری نظر آتا ہے اور فرد اپنی انفرادیت کا اظہار کم ہی کرتا ہے۔ افراد اسی طرح عمل کرتے ہیں جس طرح ان کا معاشرہ ان سے توقع رکھتا ہے۔ البتہ اس کا استثنیٰ ہمیں دیہاتیوں کے عشق اور محبت کی داستانوں میں نظر آتا ہے۔ ایسی داستانیں بلکہ واقعات بالکل انوکھے ہیں اور نہ ہی تعجب کی بات ہیں۔ دیہاتی مرد اور عورتیں نہ صرف عشق و محبت کرتے ہیں۔ خاندان کی مرضی کے خلاف چھپ کر ملتے ہیں۔ لوگوں کی مخالفت مول لیتے ہیں بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے کے ساتھ بھاگ بھی جاتے ہیں یا اپنی خواہش پوری نہ ہوتے دیکھ کر جان دے دیتے ہیں۔

اس طرح عشق کرنا یا کسی خاص عورت یا مرد ہی سے شادی پر اصرار کرنا سراسر اس بات پر

اصرار کرنا ہے کہ مذکورہ مرد یا عورت اپنے دماغ اور بدن پر خود اپنا اختیار رکھتی ہے ایسا فرد اس بات کی نفی کرتا ہے کہ جو رضا اس کے خاندان کی یا اس کی برادری کی ہے وہی اس کی اپنی رضا ہے مان کی رضا سے مختلف رائے اور خواہش رکھ کر وہ اپنی انفرادیت پر زور دیتا ہے ساتھ ہی اس کے لئے عملی قدم بھی اٹھاتا ہے۔ دراصل دیہاتیوں کے نسبتاً ساکن ذریعہ معاشرے میں ایسے واقعات آدمی کے اپنی انفرادیت کو تسلیم کرنے اور اسے دوسروں سے منوانے کی ہی کوشش ہیں اور اس بات کا اعلان ہے کہ فرد معاشرے کا حصہ ہی مگر وہ اپنے اندر ایک مکمل اکائی ہے یہ جذبہ حفاظت درہوتا ہے کہ اس کے لئے فرد اس احساس حفاظت کو بھی شیر باد کئے پر آمادہ ہو جاتا ہے جو اسے خاندان یا برادری کی اجتماعی خواہش کا جز بننے سے مل سکتا ہے۔

کسی بھی دور کا معاشرہ تاریخی عمل کا نتیجہ ہے اور اس تاریخ کی ابتداء اس وقت ہوتی جب انسان کو اس بات کا احساس ہوا کہ وہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی جمادات نباتات اور حیوانات کی دنیا سے علیحدہ ہے۔ اگر آپ انسانی بچے کی پیدائش اور بڑھوت پر غور کریں تو آپ کو اس میں اور فرد کی ارتقار میں مماثلت نظر آئے گی۔ اول اول بچہ ماں کی کوکھ میں ہوتا ہے۔ رحم کی چار دیواری میں محفوظ اور جسمانی طور پر ماں کے بدن سے جڑا ہوا۔ پیدائش کے بعد اول ماں کاٹ دیا جاتا ہے۔ اب اس کا جسم ماں کے جسم سے علیحدہ ہو گیا۔ مگر اب بھی اسے اپنے جسم سے ہی غذا فراہم کرتی ہے۔ خود اس کی کیفیت یہ ہے کہ وہ گردن تک نہیں اٹھا سکتا۔ ابتداء میں بچہ اپنے جسم اور ماں کے جسم میں تیز نہیں کر سکتا۔ وہ ماں کی گود میں پہنچ کر کوکھ سے ملتی طبی حفاظت محسوس کرتا ہے۔

قدیم معاشروں میں فرد کی کیفیت بھی ایسی ہی ہوتی ہے۔ یہیں احساس حفاظت قبیلے میں شامل رہنے سے ماور و بیہائی معاشروں میں پنہاں کا جز بننے سے ہوتا ہے بچہ آہستہ آہستہ سمجھ جاتا ہے کہ ماں اس کے بدن کا حصہ نہیں بلکہ ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی بچہ کی انفرادی رضا کا مبہم سا خاکہ ابھرنے لگتا ہے۔ بہت جلد وہ مقام آ جاتا ہے جہاں وہ کچھ اور چاہتا ہے اور ماں کچھ اور چاہتی ہے گویا من و تو کا فرق واضح ہو جاتا ہے ایسا نہیں کہ بچے کا ہر عمل ماں کی رضا کے خلاف ہوتا ہے مگر دن بھر میں ایک اور موقع پر اختلاف کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ ایسی صورت ہیں اگر اس کی رضا پر ماں کی رضا

غالب آجائے تو اس کے دل میں غم و غصہ پیدا ہوتا ہے اور وہ پہلی بار محبوب کی پیاس کی بنا پر نہیں بلکہ اپنی رضا کے دبائے جانے پر رونا بسوس شروع کرتا ہے۔ بہر حال یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس زمانے میں بچہ خوشی سے ماں اور باپ کی رضا کی تعمیل کرتا ہے۔ ابھی وہ سیکھنے کے دور میں ہے۔ اس لئے ماں اور باپ کی رضا کی تعمیل سے اس کے دل میں غم و غصہ کے بدلے محبت اور ماں باپ پر اعتماد پیدا ہوتا ہے۔

عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ بچے میں آزادی اور اختیار کی جستجو بھی بڑھتی ہے۔ اس جستجو کا حاصل کیا ہوگا۔ یہ باتنے کے لئے ہمیں فرد کی ارتقاء کا جدلی عمل سمجھنا ہوگا۔ ہمیں یہ بات سمجھنی ہوگی کہ ایک ہی عمل سے دو بالکل مختلف اور متضاد رد عمل پیدا ہوتے ہیں۔ آزادی اور اختیار کی طلب کے دو پہلو ہوتے ہیں۔

یہ کہ بچہ تہائی، ذہنی اور جذباتی لحاظ سے زیادہ طاقت ور ہو جاتا ہے، ابتدائی بندھن جو آنول نال کٹنے کے بعد بھی اسے ماں سے اور پھر باپ سے بھی منسلک کیے ہوئے تھے۔ منقطع ہو جاتے ہیں۔ یعنی وہ خود آٹھ بیٹھ سکتا ہے۔ چل پھر سکتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے کھانا کھاتا ہے۔ خود ہی کھیلنے کی کوشش کرتا ہے۔ کسی دوست یا رشتہ دار کے آنے پر خوش ہونے لگتا ہے۔ تلخ کلامی سے ملول ہو جاتا ہے۔ اس کی شخصیت کے تینوں عناصر یعنی جسم، دماغ اور جذبات نہ صرف زیادہ واضح ہو جاتے ہیں بلکہ اس کے عمل میں ان تینوں عناصر میں اشتراک اور آمیگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بچے نے گلی میں بڑا سا کتا دیکھا۔ اس کے دل میں خوف پیدا ہوا۔ اس نے سوچا کہ اسے بھاگ جانا چاہیے۔ لہذا گلی سے اپنے گھر کی طرف دوڑا۔ اس عمل میں اس کی شخصیت کے تینوں عناصر مل کر کام کر رہے ہیں۔ اس میں کسی دوسرے فرد کا ہاتھ نہیں یعنی وہ مقام گزر چکا جب وہ انگارے کی طرف ہاتھ بڑھائے گا تو ماں اس کا ہاتھ پکڑ لے گی۔ اب اس کا وجود خود اپنا توازن اور قوت حاصل کر چکا ہے یہی بچہ اپنی آئندہ زندگی میں اپنے وجود کی منفرد قوت اور توازن کو کس حد تک استعمال کرے گا یا اس قوت کو بڑھانے کا کس حد تک موقع ملے گا۔ اس بات کا انحصار اس معاشرے پر ہے جس کا یہ بچہ ایک حصہ ہے۔ گو خود اس کی انفرادی قوت کی شدت بھی اہم ہے مگر جزوی طور

پرمعاشرہ اس کی انفرادی قوت کے بڑھنے یا اس کے بڑھوت کے رک جانے کا یقینی طور پر ذمہ دار ہوتا ہے۔

بڑھوت کے اسی عمل کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے۔ وہ ابتدائی بندھن جو فرد کو بیرون ذات سے منسلک رکھتے ہیں۔ اسے آزادی اور اختیار تو نہیں دیتے لیکن ان کے باعث فرد میں احساس تحفظ موجود رہتا ہے۔ جیسے جیسے یہ بندھن کٹتے جاتے ہیں، ویسے ویسے اختیار کے احساس کے ساتھ فرد میں اپنی علیحدگی اور تنہائی کا احساس بھی پیدا ہوتا ہے۔ وہ دنیا جس میں فرد خود کو تنہا اور علیحدہ پار ہا ہے، اتنی بڑی ہے کہ علیحدگی کے احساس سے فرد میں بے بسی اور اضطراب پیدا ہو جاتا ہے جس وقت اس کے عمل میں اس کی اپنی رضا کا دخل نہ تھا، اس وقت فرد پر اپنے خود مختار نہ عمل کی ذمہ داری بھی نہیں تھی۔

اب اسے اختیار کے ساتھ ذمہ داری کا سامنا کرنا ہی کرنا ہے۔

ایسی صورت میں فرد کے اندر اس اضطرابی خواہش کا پیدا ہونا ممکن ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو کسی طرح ختم کر ڈالے اور دوبارہ خود کو بیرون ذات کے ساتھ ایسے بندھنوں سے جوڑ لے کہ اس کا اختیارات اجتماعی اختیار میں بالکل ضم ہو جائے۔ یہاں ہمیں یہ بات صاف طور پر سمجھ لینی چاہیے کہ اپنی ابھرتی ہوئی انفرادیت کو کپٹنے کے لئے آدمی دوبارہ معاشرے سے جو بندھن استوار کرنا چاہتا ہے وہ ان ابتدائی بندھنوں سے مختلف ہیں جو بچپن میں اسے ماں باپ سے منسلک کئے ہوئے تھے۔ پیدائش کے وقت وہ ان بندھنوں کی محتاج لے کر آیا تھا۔ کسی خوف کی بنا پر اس نے ان بندھنوں کو تخلیق نہیں کیا تھا۔ گویا پہلے وہ واقعی محتاج تھا، مگر اب وہ محکوم بن جانا چاہتا ہے۔ وہ اگر اپنی اس اضطرابی خواہش کی تکمیل کرے تو اندرون ذات دوسرے مضر رد عمل ہوں گے۔ اگر آدمی اس طرح شعوری طور پر خود کو دوبارہ محفوظ محسوس کرنے لگے تب بھی لاشعوری طور پر اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس تحفظ کی قیمت اسے اپنے بنیادی اختیار اور اپنے وجود کی سالمیت سے چکانی پڑ رہی ہے۔ اس کے لئے خود اپنی قدر گھٹ جاتی ہے اور وہ خود کو محفوظ محسوس کرنے کے بدلے اور زیادہ غیر محفوظ پاتا ہے کیونکہ اس کے اندر بار بار غم و غصہ پیدا ہوتا ہے یہ غم و غصہ کہیں زیادہ خوف پیدا کرتا ہے کیونکہ ایسی طاقت کے خلاف ہے جس پر کہ مذکورہ شخص تمکیر

کرنا چاہتا ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ آدمی کے لئے اس احساس تنہائی سے جتنے کا ایک ہی راستہ نہیں ہے بلکہ معاشرے کا حصہ ہے اجتماعی قوت کا جزو لا ینفک۔ اس کا منفرد ہونا ہی اسے معاشرے کے لئے کارآمد بنا سکتا ہے۔ معاشرے سے اس کا صحیح رشتہ برابری اور پیار کا ہے۔ ماکم اور محکوم کا نہیں۔

اگر ہم آدمی کی اسی نوپائیت آزادی پر غور کریں تو ہم دیکھیں گے کہ آزادی کے دو رخ ہیں جبکہ اس کے ابتدائی بندھن منقطع ہو گئے تو اسے ایک طرف سے آزادی مل گئی مگر آزادی دوطرح کی ہوتی ہے۔ ایک تو ہوتی ہے کسی چیز سے آزادی اور دوسری ہوتی ہے کچھ کرنے کی آزادی، یعنی اختیار۔ اگر آدمی ابتدائی بندھنوں سے تو آزاد ہو جائے۔ لیکن نئے رشتے استوار کرنے کا اختیار نہ ہو اس صورت میں احساس تنہائی اور بے بسی اسے گھیر لیتی ہیں اور آدمی اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں آدمی کی انفرادیت تو داغ منہج شکل اختیار کر لیتی ہے مگر اس کی قوت ذات بڑھنے نہیں پاتی۔

نسل انسانی کی ارتقاء اس کی آزادی اور اختیار کے حصول کی ہی کہانی ہے۔ ابتدا میں اس کا ہر عمل جبلت کا تابع ہوتا تھا۔ جیسے جیسے اس کی عقل بڑھی ویسے ویسے وہ جبلت کی محکومی سے آزاد ہوتا گیا۔ جبلت اس خاص طرز عمل کو کہتے ہیں جو کسی بھی اعضاء کی زندگی میں موسمی ہوتا ہے۔ اگر ہم عالم حیوانات کا مشاہدہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ وہ حیوانات جو ارتقاء کی سب سے پہلی سیڑھی پر ہیں مکمل طور پر جبلتی عمل کرتے ہیں۔ بعض کیڑے مکوڑوں مثلاً چیونٹوں کی تنظیم جبلتی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ایسے حیوانات جو نمویا پننگی کے اعلیٰ تر درجوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ جبلت سے ایک حد تک آزاد ہوتے ہیں۔ یعنی ان کے طرز عمل میں ایک حد تک لچک ہوتی ہے۔

اس بالیدگی یا پننگی کا اعلیٰ ترین درجہ ہمیں آدمی میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے وقت وہ دوسرے حیوانات کی نسبت کہیں زیادہ بے بس ہوتا ہے لیکن وہ اپنے آپ کو گرد و پیش کے مطابق حیوانی جبلت کی بنا پر نہیں ڈھالتا بلکہ اس کے لئے سب سے ضروری سیکھنے کا عمل ہے

حتیٰ کہ دو ٹانگوں پر چلنا بھی کوئی انسانی جبلت نہیں بلکہ انسان یہ عمل سیکھتا ہے۔

ایلی بزنارڈ اپنی کتاب "جبلت" میں لکھتے ہیں "اعلیٰ تر حیوانات، خصوصاً انسان میں جبلت اگر ختم نہیں ہو رہی تو گھٹ ضرور رہی ہے۔"

جس وقت جبلت کی محکومی گھٹتے گھٹتے ایک خاص مقام پر پہنچ جاتی ہے۔ اس وقت سے انسانی عمل کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی وجود اور آزادی ابتدا ہی سے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ کیونکہ آدمی کے سامنے ہر موقع پر ایک وقت کئی راستے ہوتے ہیں۔

حیوانات میں جبستی متحرک اور اس کی تسکین کا الٹ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ مگر انسان میں یہ سلسلہ ٹوٹا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی جبلتی تحریک تو ضرور پیدا ہوتی ہے مگر اس کی تسکین کے لئے وہ ایک تہیہ ذرا بے استعمال کر سکتا ہے گویا اس کے لئے اپنی رضا سے کسی بھی عمل کا انتخاب ناگزیر ہے۔

انسان ہمیشہ خود کو بیرون ذات پھیل ہوئی دنیا کے مطابق نہیں ڈھالتا بلکہ بعض اوقات فطرت کو اپنے مطابق ڈھالتا ہے۔ مثلاً پتھر سے اوزار بنانا یا زمین میں بیج بونا یا دو دو اور گوشت مہیا کرنے والے جانور یا پٹا فطرت کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے عمل میں جمادات اور نباتات کی بے حرکت اور حیوانات کی جبلتی طور پر محکوم اور پابند اس دنیا میں آدمی ہی ایک آزاد اور فعل طانت ہے۔ وہ فطرت کا حقہ ہونے کے باوجود فطرت سے ایک قدم آگے نکل چکا ہے۔ آدمی کے عمل کو سمجھنے کے لئے ہمیں بار بار اس امر کی نشاندہی کرنی پڑتی ہے۔ ایسا عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ آدمی کی حرص، جبر یا ظلم کی توضیح کے لئے اس کی جبلت کا بار بار سہارا لیا جاتا ہے۔

سیاسی اور اقتصادی نظام کے حق میں اسی طرح کی مثالیں دی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر کچھ عرصے پہلے ذاتی ملکیت کے بواڑ میں ایک کتاب کا ذکر بار بار سننے میں آتا تھا جس کا نام TERRITORIAL

IMPERATIVE ہے۔ اس کتاب میں جانوروں کے طرز عمل کا سرسری سا مطالعہ کر کے اس کی انسانی طرز عمل سے مشابہت کی کئی نئی باتیں اس مدد سے فکر کے واسطے اس بات کو بار بار نظر انداز کر دیتے ہیں کہ سائنس دان جانوروں کے طرز عمل کا مطالعہ بالخصوص انسانی جبلتوں کی تحقیق کے سلسلے میں کرتے ہیں۔ انسانی عمل کے سلسلے میں نہیں۔ جس کی پشت پر انسان کی عقل اور

شعور کا فرما ہوتا ہے اور جو ارتقا کے موجودہ مرحلے پر جبلت کا مکمل طور پر تابع نہیں رہا ہے مکمل طور پر جبلتی عمل کرنا انسان کے بس میں نہیں رہا۔

ارتقاء کے عمل کو واپس نہیں لوٹایا جاسکتا۔ دم تو گس گئی۔ بال بھی جھڑ گئے۔ اب آپ دوبارہ بندر کیسے بن سکتے ہیں!

جب آدمی کی آزادی اور اختیار کی بات چلتے تو ہمیں ایک حسین اور پر تخیل مذہبی دایت کا خیال کرتا ہے اور وہ ہے آدم کا جنت سے نکالا جانا۔ روایت یوں ہے کہ جنت میں آدم اور حوا لطف و سرور کی زندگی بسر کر رہے ہیں کہ ابلیس انہیں بہکانا ہے اور وہ باغ جنت کا واحد ممنوعہ ٹرکھالیتے ہیں۔ حکم عدول کی بنا پر ان پر خدا کا ستاب نازل ہوتا ہے اور انہیں جنت سے نکال کر زمین پر پھینک دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں بلا کی شہریت ہے۔ خصوصاً اس کے نکتوں میں غضب کا مزہ ہے۔ اولاد آدم اپنی آزادی اور اختیار کو کیجھتی ہے اس کا اندازہ اس روایت سے نہیں بلکہ بعض نکتوں سے ہوتا ہے۔ ایک طرف تو آدمی کا تخیل خود آدمی سے بغیر کسی اور کے بہکائے حکم عدول نہیں کرتا۔ گویا آدم کے اطراف اتنی زبردست قوتیں ہیں کہ وہ محض اپنی اندرونی تحریک کی بنا پر بغاوت کا تصور نہیں کر سکتا اور اسے اپنے عمل کے لئے ابلیس کے بہکانے کی ضرورت ہے۔ مگر دوسری طرف دیکھئے کہ انسانی تخیل نے اسی ابلیس کو خدا کا محبوب ترین اور مقرب ترین فرشتہ بنایا ہے۔ مذہبی کتابوں میں ہمیں ابلیس کیلئے خوف کے جذبات ملتے ہیں۔ اس سے نفرت کی تلقین بھی کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی بھی ابلیس کا ذکر عقارت سے نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس کے لئے ایک عجیب سی تعلیم کے جذبات نظر آتے ہیں۔ یہی تہذیب کی عزت اور احترام انسان کے دل میں خود اپنی آزادی اور اختیار کے لئے ہے۔ تہذیب اس لئے کہ یہ آزادی اور اختیار اتنی بڑی اور طاقت ور فطری قوتوں کے سامنے بالکل ذرا سے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے معاشرے کی اجتماعی طاقت کے سامنے فرد کی آزادی اور اختیار اس طرح ختم ہو سکتے ہیں۔ جیسے ایک سیداب خس و خاشاک کو بہاسلے جاسے۔ اس لئے آدمی ایک کچپا تہ ہوئے تہذیب سے اپنے مکمل وجود کے ور ہو جاتا ہے۔ اسے کر کے گارڈ ٹئے خوف اور لرزشیں کا نام دیا ہے۔ لیکن سچ پوچھئے تو اس خوف میں اور لرزاں تہذیب میں آدمی کی بنیادی ان مسٹ آزادی اور اختیار کا سب سے طاقت ور

اقرار نہیں ہے۔

جب ایسا ہوا کہ آدم نے ٹرمنورہ کھا لیا تو اس نے ایک عظیم طاقت کے خلاف کام کیا۔ اس اولیٰ گناہ کا مثبت پہلو یہ ہے کہ یہ اس کا اولین آزادانہ اقدام یعنی سب سے پہلا انسانی عمل تھا۔ وہ پہلا عمل جو اس نے خدا کی۔ یعنی بیرون ذات کسی دوسری طاقت کے شر سے پر نہیں کیا۔

آزادی کا یہ پہلا قدم اٹھانے کے بعد دیکھئے کہ اس کی کیا حالت ہے۔ کیا وہ اپنے کارنامے پر نازاں اور مسرور و المانہ رقص کر رہا ہے۔ نہیں بلکہ یکا یک وہ اپنے آپ کو بدمذہب پاتا ہے۔ وہ شرم اور ندامت سے بے حال ہے۔ زار و قطار دور رہا ہے اور خدا کے حضور میں سجدہ ریز گردن ڈاکر اپنے گناہ کی معافی مانگ رہا ہے۔ وہ معذور کا طالب ہے۔ توبہ کر رہا ہے۔ سجدہ ندامت میں پیشانی رگڑ رہا ہے۔

مذکورہ سے انصاف کی جانب پہلے قدم کے بعد اس کی یہ کیفیت ہے۔
خداوند کا آزادانہ آئیں قدم آج بھی آدمی میں یہی کیفیت پیدا کر دیتا ہے خصوصاً اگر بغاوت خود اس کے اپنے معاشرے کے خلاف ہو۔

اس روایت کے معنی نکتے غور طلب ہیں۔

بار جنت میں وہ سب کچھ ہے جس کی انسان خواہش کر سکتا ہے۔

مذیذ اشباہ خور و نوش کی فراوانی۔ چین اور آرام۔

سے بیٹ بچہ نہ کے لئے کام بھی نہیں کرنا پڑتا۔ صرف مالک دو جہاں کی حمد و ثنا اس کا فرض ہے۔ وہ ہر طرح سے محفوظ ہے اور جنت میں سوا کی میت میں ایسے خوش رنگ و دلکش جانوروں اور پرندوں کے درمیان رہتا ہے جن سے اسے کسی غم کا اندیشہ نہیں ہے۔

کسی بھی معاشرے کے اصولوں، قوانین اور روایتوں کے پابند افراد عام طور پر اسی نوعیت

حساس حفاظت اور سکون محسوس کرتے ہیں، اگر وہ اس معاشرے کے بنائے ہوئے اصولوں

کا روبرو ہیں تو وہ اس معاشرے سے زیادہ سے زیادہ ذاتی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ انہیں حصول

رزق کے لئے کام ضرور کرنا پڑتا ہے۔ لیکن حصول رزق کا راستہ ان کے لئے ہموار ہوتا ہے اس راستے

میں معاشرے کی روایتیں دیوار نہیں بنتیں۔ یہ روایتیں اور رواج اچھی اور بری نوعیت کے ہو سکتے ہیں مثلاً اگر سرمایہ داری اور محنت سے کام کر رہا ہے تو ہر سال اس کی ترقی ہوتی جائے گی یا اگر زید و شبتیں دیتا ہے۔ حکام کی خوشامدیں زیادہ وقت صرف کرتا ہے۔ غیبت اور کینہ پروری کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہے۔ تب بھی اس کی ترقی ناگزیر ہے۔ ان ہر دو چیزوں میں سے فرد کس رویہ کو اپنائے گا۔ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس کے مخصوص معاشرتی نظام میں دوسارے زیادہ کارگر اور موثر ہے۔ اس رویے کو معاشرے میں ایک ان کہی مگر مضبوط حمایت حاصل ہے۔ اگر وہ اس رویہ پر بلاچوں و چراکار بند رہے تو اسے معاشرے سے ضرر پہنچنے کا کوئی اندیشہ نہیں دشواری تب پیدا ہوتی ہے جب وہ کوئی سوال اٹھاتا ہے یا معاشرہ کی مروجہ روایتوں سے انحراف کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس صورت میں معاشرہ اپنی دی ہوئی تمام مراعات واپس لے لیتا ہے اور ایسا فرد بیشتر چار اطراف سے نشانہ ملامت بن جاتا ہے۔

جب تن تنہا فرد اپنے متقابل پر سے معاشرے کو صنف آزار دیکھتا ہے تو اس کا اعتماد ریت کی دیوار کی طرح بیٹھ جاتا ہے۔

وہ خود کو خطروں میں گھرا ہوا پاتا ہے اور اپنے عمل پر رہ رہ کر پھٹتا ہے۔ ایسی مثالیں عموماً نہیں ہیں جب ایسے افراد نے اپنے عمل کی نفی نہ کی ہو اور محفوظ محسوس کرنے کے لئے معاشرے کے تار و پود میں دوبارہ پیوست ہونے کی جان توڑ کوشش نہ کی ہو۔

ایک ذرا سے غور کرنے پر محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی روایت میں جو اوصاف خدا سے منسوب کئے جاتے ہیں وہی کسی بھی معاشرتی نظام کے اوصاف ہیں۔ وہ جابر بھی ہے اور قاهر بھی اور اس کے ساتھ رحیم اور غفور بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ کہتا ہے اگر تم ہمارے فرمان پر چلو گے تو ہم بھی تم پر مہربان رہیں گے مگر نافرمانی کی صورت میں ہم تم کو سزا دیں گے۔

یہی بات ہے جو معاشرہ ان کے الفاظ میں فرد سے کہتا ہے۔

سو آدم بھی اپنے گناہ یعنی اولین آزادانہ انسانی عمل کی پاداش میں جنت سے نکال دیا

جاتا ہے۔ اسے حکومی کی زنجیر توڑ دی۔ اب وہ آزاد ہے اور معتبوب ہے۔ یہ آزادی ایک بار گراں

بن کر اسے کھیل رہی ہے۔

اس دلفریب روایت نے ادیبوں کے تخیل کو ہمیشہ بھیا یا ہے۔ ہر دور میں ادیبوں نے روایت کی بات آگے بڑھائی ہے یہاں مجھے بائرن کا لکھا ہوا شاہکار ڈرامہ قابیل یاد آتا ہے اس ڈرامہ کا ایک مکالمہ درخت و ساقا بل نور ہے۔

موقع یہ ہے کہ آدم جواب ٹائپ ہو چکا ہے اپنے سرکش بیٹے قابیل سے کہتا ہے۔
 ”اے سرکش انسان۔ خدا کا شکر ادا کر“

قابیل جواب دیتا ہے۔

”خدا کا شکر ادا کروں! کس لئے؟ کیا بھٹا ہے مجھے خدا نے —؟ کیا اس بنیل اور خاوند زمین کے لئے شکر ادا کروں جو اس وقت تک مجھے گھیرے گا ایک دانہ بھی نہیں دے گی۔ جب تک میں پر پیٹے سے بات تک منت اور مشقت نہ کر دوں؟“

دیکھئے کہ شعور آدم دوسرے مرحلے میں داخل ہو چکا ہے۔

آدم شکر ادا نہ آدم سہی۔ مگر قابیل ”شکر گزاری سے منکر ہے اس پر من و سلو می نہیں اترتا۔ وہ تو زمین پر منت کش، انسان کی حیثیت سے کھڑا ہے محنت کرتا ہے تو اس کا پھل پاتا ہے۔ کیونکہ وہ منت کش ہے۔ اس سے شکر اور ندامت سے ہمیشہ کے لئے چھٹکارا پا چکا ہے۔ لیکن سر جگہ اس کے دل میں ایک گہری زہر آلود تلخی ہے جو انیسویں صدی کے یورپی آدمی نے محسوس کی۔ اسے آزادی تو نصیب ہے۔ مگر اختیار سے وہ محروم رکھا جا رہا ہے۔

بیب کہ پہلے بھی کھاجا چکا ہے، آزادی کے دورخ ہیں۔ ایک تو ہے کسی چیز سے آزادی۔ اور دوسرا ہے کچھ کرنے کی آزادی یعنی اختیار۔ بد دونوں پہاؤ مل کر ہی آزادی کے مثبت معنی پیدا کر سکتے ہیں۔

جس طرح بچہ سداش کے بعد ایک سر سے تک اپنے آپ کو ماں کے وجود کا ہی ایک حصہ سمجھتا رہتا ہے۔ اسی طرح آدمی بھی ایک طویل عرصے تک خود کو مناظر فطرت کا ہی ایک جزو محسوس کرتا رہا۔ زرعی معاشرہ کی ابتدا سے اسے اپنے علیحدہ وجود کا احساس شروع ہوا آج بھی آدمی اپنے آپ کو ناندان کہنے پر درستی کے حصے کی حیثیت سے جانتا ہے، وہ اپنے آپ کو ارد و سر

افراد کو اجتماعی رشتے کے اعتبار سے شناخت کرتا ہے۔ زید کون ہے؟ زید مسلمان ہے۔ عمر بیٹا ہے کثوم کا بھائی ہے یوں دوسرے افراد اور اجتماع کے ساتھ ایک جہت رہنے سے وہ خود کو محفوظ پاتا ہے۔ وہ ایک مکمل تنظیم کا رکن ہے اور اس تنظیم میں اس کا اپنا مقام ہے اس احساس مخالفت کی خاطر وہ اپنے حقوق سے دستبردار ہو جانا بھی گوارا کرتا ہے بعض حالت میں وہ بھوک اور جبر کا شکار ہو سکتا ہے مگر خود کو تنہا محسوس نہیں کرتا۔ اسی احساس مخالفت کی بنا پر افراد اپنے ہوش و خود پر پابندیاں لگا کر اور اپنے شعور کی آنکھوں پر پٹیاں باندھ کر بھیڑوں کے گٹے کی طرح سر جھکائے ہوئے ایک ایسے مائے پر چلتے جاتے ہیں جو معاشرہ ان کے لئے متعین کرتا ہے۔

خاندان کے ساتھ فرد کے ابتدائی بندھن تو اس کی جہانی نشو و نما اور شعور کی پختگی کے ساتھ اپنے آپ ٹوٹ جاتے ہیں۔ وہ جب خود کو تنہا پاتا ہے تو اضطرابی طور پر فوراً معاشرے کے ساتھ ایسے بندھن استوار کر لیتا ہے جو اسے محکوم بنا دیتے ہیں۔ اس کے سامنے ایک دوسرا راستہ بھی ہو سکتا ہے۔ وہ معاشرے سے اپنا رشتہ ایک آزاد اور خود مختار آدمی کی حیثیت سے قائم کر سکتا ہے۔ جہاں وہ اپنے بنیادی آزادی ختم نہ کرے۔ لیکن اگر کسی معاشرے کا سماجی، سیاسی اور اقتصادی ڈھانچہ جس پر فرد کی نشو و نما منحصر ہے اس کے اختیار اور آزادی کے لئے سازگار نہیں تو فرد یقیناً احساس مخالفت کے لئے اور عتاب سے محفوظ رہنے کے لئے محکوم بن جائے گا ترجیح دیتا ہے۔ ابتدائی بندھنوں سے آزادی اور اختیار کے درمیان اگر خلا ہے تو وہ احساس بیماری اور بے بسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں آزادی اس کے لئے ناقابل برداشت بوجھ بن جاتی ہے اور وہ نئے نئے طریقوں سے اس آزادی سے فرار کی راہ تلاش کرتا ہے۔

ہمارے اپنے وطن کا اقتصادی اور سماجی ڈھانچہ ابھی تک جاگیر داری نظام کا ہے۔ گزشتہ چوتھائی صدی میں شعور ابست صنعتی بھی ہوا ہے۔ فرد کی نشو و نما ان دو نظاموں میں مختلف قسم کی ہوتی ہے۔ صنعتی نظام میں فرد اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے خاندانی دراشت کا محتاج نہیں ہوتا صنعتی نظام اس کا انفرادی اعتماد بھارتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کنبے اور برادری ٹوٹ کر شوبہ ہوئی اور بچوں پرستل خاندان بن جاتے ہیں۔ ہماری شہری آبادی پیشہ رانی انفرادیت کا احساس حاصل

کر چکی ہے۔ یعنی اس کے لئے جاگیر داری نظام کے بندھن ٹوٹ چکے ہیں۔ لیکن کسی چیز سے آزادی اور کچھ کرنے کی آزادی میں ہنوز بڑا ناخصلہ ہے۔ اس لئے ہم بار بار آزادی اور اختیار سے فرار حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اور کسی اٹل طاقت کو اپنے اختیار سونپنے کے لئے مضطرب رہتے ہیں۔ پاکستان میں فرد کی شخصیت کے پہلوؤں کی نشوونما اور بالیدگی کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ بعض تاریخی واقعات کے باعث یہ نشوونما بتدریج اور متوازن خطوط پر نہیں ہوئی تقسیم کے ساتھ ہی برصغیر خصوصاً مشرقی اور شمالی علاقوں میں غیر معمولی نوعیت کے واقعات رونما ہوئے۔ جن کا رد عمل ہمیں عام آدمی کی شخصیت میں نظر آتا ہے۔

پاکستان میں معاشرے کے تاریخی و لوہو کے ٹوٹنے اور پھراز سر فواستوار ہونے میں ایک اہم کردار ہجرت نے ادا کیا ہے۔ غیر مسلموں نے پاکستان سے ہندوستان ہجرت کی ساتھ ہی کثیر تعداد میں مسلمان پاکستان کی طرف ہجرت کر کے آئے۔ ساتھ ہی خود پاکستانی دیہاتی علاقوں کی آبادی شہروں کی طرف منتقل ہو گئی۔ مگر اسکی رفتار غیر معمولی طور پر تیز نہ تھی۔ ملک میں صورت حال یہ تھی کہ غیر مسلموں کی ہجرت کے باعث معیشت کے ہر شعبے میں خلا پیدا ہو گیا تھا۔ ان تمام شعبوں میں کامرس کا شعبہ خصوصاً قابل ذکر ہے۔ ہجرت کرنے والی آبادی سرعت اور تندہی کے ساتھ اس خلا کو پُر کرنے میں جُست گئی۔ مقامی آبادی نفسیاتی طور پر اس بڑے تغیر کے لئے تیار نہیں تھی اور تابعداریت کے لحاظ سے غیر مسلموں کا نعم البدل نوری طور پر نہیں بن سکتی تھی لیکن باہر سے آنے والے ہجرت کے تکلیف دہ عمل سے گزر کر آئے تھے۔ ان میں شہری اور دیہاتی آبادیاں شامل تھیں۔ جو اب حصولِ رزق کی جدوجہد میں ہاتھ پیر مار رہی تھیں۔ ان کے سامنے ایک معاشرے سے جہانی طور پر اکھاڑے جانے کے بعد ایک نئی سرزمین پر قدم جانے اور معاشرے کے دوبارہ قیام کا سوال تھا۔

یہ ایسے غیر معمولی حالات تھے کہ ہجرت کرنے والوں کے پرانے جاگیری بندھن بڑی سرعت سے ٹوٹے۔ جاگیری نظام میں فرد کے عمل کے لئے کنبے اور برادری کی رضا کی اہمیت اچانک ختم ہو گئی، اسکو محسوس ہوا کہ اس کے اقتصادی اور سماجی بہبود کے لئے خاندان کی رضا ضروری نہیں۔ اس عمل سے پرانے بندھن کو ٹوٹ گئے۔ لیکن خود فرد کی اپنی رضا ابھر سکی۔ ہر ذرا سے تجزیہ پر اس سوال کا جواب ہمیں فنی میں ملتا ہے۔ ہوا یہ کہ فرد کی ذات پرانے بندھنوں سے آزاد ہو گئی مگر اس نئی جدوجہد میں

اسے ایسے تضادات سے دوچار ہونا پڑا کہ ذات کی نشوونما مکمل طور پر نہ ہو سکی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اب وہ جاگیر نظام کی اقتدار اور رواج کی جگہ دوسری باتوں پر تکیہ کرنے لگا۔ یہ بات آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے۔ اگر ہم نشوونما کے عمل کی جدلیت پر نظر رکھیں۔ نئے معاشرے کی تشکیل ہو رہی تھی۔ ایک ہی وقت میں فرد کی ذات سے دو مختلف رجحانوں کے دھارے بھر رہے تھے۔ ایک جانب تو یہ ہوا کہ اس نئی صورت حال میں فرد خاندان کے بندے اپنی ذات پر زیادہ بھروسہ کرنے لگا وہ پہلے سے زیادہ خود مختار ہو گیا۔ اختیار کے استعمال کے ساتھ اس کی انفرادی بے بعلے کی پرکھ بھی بڑھی دوسری جانب پرانے رشتوں سے کٹ کر وہ پہلے سے زیادہ تنہا اور خوفزدہ ہو گیا۔

عام طور پر فرد کی ذات کی نمو کا تجزیہ کرتے ہوئے۔ نو کے جدلی عمل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ کسی قسم کے جبر کے خاتمے کا لازمی نتیجہ آزادی کی شکل میں ملے گا۔ جبکہ بارہا ایسا ہوا ہے کہ جبر کرنے والی قوت کا خاتمہ تو ضرور ہو گیا لیکن ساتھ ہی آزادی سلب کرنے والی دوسری قوتیں پیدا ہو گئیں۔ جنہوں نے انفرادی شخصیت کو پیچھے نہیں دیا۔ خود پاکستان اس دورِ خلی بدلی عمل کی ایک مثال ہے یہ ملک اسلام کے نام پر بنا تھا۔

اسلامی مسلمانوں کو مکمل مذہبی آزادی میسر ہوئی چاہے تھی۔ غیر منقسم ہندوستان میں چھوٹی چھوٹی مذہبی رسومات پر مثلاً گائے ذبح کرنے پر یا مندر میں سنکھ بجنے کے اوقات میں آذان پر فسادات تک ہو جاتے تھے۔ نئے اسلامی ملک میں یہ فرض کر لیا گیا کہ اب اسلام کو پوری طرح پہلنے پھینکنے کا موقع ملے گا اور عقیدے کی مکمل آزادی ہوگی۔ وہ آزادی تو ضرور مل گئی۔ یعنی گائے کی قربانی پر خراب ہونے کا اندیشہ نہیں رہا، لیکن مذہب کی اصل روح جو اس کی اخلاقی اقدار تھیں، منقود ہو گئی۔

تقسیم، ہجرت اور پھر دوبارہ بسنے کے انقلابی عمل میں ایک بھاری تعداد نے ذاتی اور انفرادی طور پر کسی بھی اعلیٰ تر انسانی اقدار پر عقیدہ رکھنے کی صلاحیت ہی گنوا دی، اس کی جگہ وہ صرف ایسی جدوجہد پر یقین کرنے لگے جن سے انہیں فوری مالی منفعت پہنچ سکتی تھی۔ اس طرح گو ہمیں رسومات کی آزادی حاصل ہو گئی لیکن مذہب کی اعلیٰ تر روحانی اور اخلاقی اقدار جو مذہب انسانی کا پیڑ پڑھتی ہیں ہمارا ابا و اجداد تھیں جن کے زیاں سے ہم اخلاقی طور پر منسلک ہو گئے۔ کیونکہ پرانی اقدار کی جگہ نئی اخلاقی اقدار نے نہیں لی۔ ایسا نہیں ہوا کہ جاگیر بند من ٹوٹنے کے ساتھ آدمی نے انفرادی طور پر سوچنے، اور سوچ کے نتیجے میں

کسی عقیدے پر یقین کرنے کی صلاحیت حاصل کی ہو۔ اس کے بجائے اس نے اپنی قوتیں، چند ایسے تقاضوں کو پورا کرنے میں صرف کر دیں جو اس کے خیال میں اس نئے معاشرے میں اُسے بہتر مقام دے سکتے تھے۔ فرد نے محسوس کیا کہ اُس کے بڑھتا ہوا متحرک معاشرہ اس سے ایک مخصوص جوش و خروش کی توقع رکھتا ہے۔ سو وہ اپنے آپ کو ان مفروضہ توقعات کے سانچے میں ڈھالتا چلا گیا۔ بظاہر اسے متعدد باتوں کی آزادی حاصل تھی۔ لیکن آزادی تعداد کا نہیں اور صاف کا مسئلہ ہے۔ اقتصادی ترقی کے راستے پر جو قوتیں اسے اُس کے ہی اُس کے دھکیل رہی تھیں وہ اپنی انفرادی داخلی ذات پر یقین کرنے میں۔ مادی نہیں ہو سکتی تھیں۔ اقتصادی جدوجہد کی گہما گہمی میں فرد کے پاس اتنا وقت ہی نہ تھا کہ وہ اندرون ذات جھانک سکے۔

تقسیم کے بعد پاکستان میں نئے معاشرے کی تعمیر بنیاداً نہ نظر ڈالتے ہوئے ہمیں ہجرت تازہ مگر کارہی اور جدید صنعتی نظام کے بہتر نتائج کو ہرگز نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ یہ محض رومان پرستی ہوگی کہ ہم پرانے جاگیری نظام کی یاد کو مقدس سمجھ کر سینے سے لٹائے رہیں اور جدید معاشرے کی کامیابیوں کو لا حاصل قرار دیں۔ یہ حقیقت ہے کہ نئے پاکستانی معاشرے نے مڈل کلاس کو ترقی کے مناسب موقعے فراہم کئے۔ اقتصادی ترقی میں بھی مڈل کلاس نے سب سے اہم کردار ادا کیا۔ اس طرح مڈل کلاس آدمی کی اخلاقیات کو ابھرنے کا موقع ملا۔ اس سے پہلے اس طبقے کا فرد خاندانی روایتی دایرے میں محدود تھا۔ اس کی ترقی ذاتی دلوئے اور جوش و خروش کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن اب وہ ان حدود کا پابند نہیں تھا۔ زندگی کی شاہراہ پر اب وہ نہ تھا اور اس کی ترقی کا انحصار اس کی ذاتی محنت، ذہانت، ہمت اور معاشرے کے دیئے ہوئے موقع پر تھا۔ اگر وہ موقع سے نااہل اٹھا سکتا تھا تو اس کے لئے کامیابی یقینی تھی۔ ساتھ ہی اگر یہ راہ پر خطر تھی تو ان خطرات کا مقابلہ بھی اسے تنہا ہی کرنا تھا۔

مڈل کلاس کا نیا پاکستانی جس معاشرے کا حصہ تھا وہاں ہر طرف معاشی منفعت کے لئے گھمسان کی جنگ لڑی جا رہی تھی۔ جس میں ہر فرد دوسرے فرد کے خلاف صاف آرا مر تھا۔ اس جنگ میں وہ مال غنیمت سمیت پرم کر بھی نکل سکتا تھا اور یہ بھی ممکن تھا کہ ان میں کام آجائے۔ اس کیفیت کا ایک مکمل اور موثر عکس ہمیں قرۃ العین حیدر کی ناولٹ ہاؤسنگ سوسائٹی میں ملتا

ہے، بہر حال اس نئے دور میں فرد کے پاس موقع تھا کہ اقتصادی ترقی کے لحاظ سے وہ کہیں کہیں جا پہنچے۔ بدلتے ہوئے حالات میں اقتصادی ترقی اس کا سب سے بڑا مقصد تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ اس مقصد کا حصول ممکن تھا۔ اس طرح فرد خود پر پہلے کی نسبت زیادہ بھروسہ کرنے لگا۔ وہ اہم لیصلے اب خود اپنی پرکھ اور سو بھ بوجھ سے کرتا تھا۔ جاگیر نظام کے اوہام اور ضعیف اقتصادی کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کی بہت دو چند ہوئی اقتصادی مہم جوئی نے بہت سے دائرہ ہائے کار کے بارے میں اس کے خوف مٹا ڈالے چونکہ اب وہ اس سکے لئے پراسرار نہیں ہے تھے۔ ترقی یافتہ مڈل کلاس کے کچھ افراد اقدار کے دروازے تک جا پہنچے۔ اس طرح ان کا سیاسی شعور بھی بڑھا۔ سیاسی اقدار نے ان کے لئے مزید اقتصادی ترقی کی راہیں کھول دیں۔ لیکن کیونکہ ملک ابھی صنعتی دور کے آغاز سے ہی آشنا ہوا تھا اس لئے جاگیر داری ہر شعبے میں بالادست تھی پھر بھی ہندوستان سے انگریز کے اغلا اور جہد آزادی نے برصغیر کو کچھ ایسے نئے آدرش دیے تھے جن کی بنا پر ملک کو خلافت یا شہنشاہیت کے بدلے مملکت جمہوریہ کہا گیا۔ فرض اس دوران فرد زیادہ فعال بنا۔ اس کی ذاتی پرکھ بڑھی اور احساس ذمہ داری نے ترقی کی۔

اب اسی عمل کے دوسرے نتیجے پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ فرد کے اندرون ذات تنہائی، یہ یقینی اور خوف نے جڑ پکڑ لی جس دھچکے کے ساتھ پرانی اقدار رشتے ٹوٹتے ٹوٹتے تھے۔ اس نے اس کی تنہائیت میں خلا پیدا کر دیا تھا۔ اضطراب کی اس کیفیت میں اب محض مالی منفعت اس کی حاکم بن چکی تھی۔ اقتصادی کاوشیں پہلے کسی مقصد کے لئے تھیں۔ لیکن اب وہ خود مقصد حیات بن گئیں ان کا حاصل انسانی مسرت نہیں رہا۔ ذاتی مسرت کو پس پشت ڈالنے کے بعد فرد اپنے وجود کی اہمیت اور اثبات کا کوئی ثبوت نہیں رکھتا تھا۔ لازمی تھا کہ وہ اپنی تنہا ذات کو ناچیز اور حقیر محسوس کرے۔ صنعت اور تجارت کی عظیم الجثہ مشینیں ہیں اس کی حیثیت صرف ایک پرزے کی تھی۔ اگر اس کے پاس سرمایہ تھا تو وہ اس مشین کا اہم پرزہ تھا اور اگر وہ سرمایہ نہیں رکھتا تھا تو وہ ایک بالکل بے حیثیت وغیر اسم اور حقیر پرزہ تھا۔

غیر مسلموں کی ہجرت سے صرف مڈل کلاس کا بالائی حصہ ہی یہ سطحی فائدہ نہیں اٹھا رہا تھا۔ خود مسلم جاگیر دار اس صورت حال سے خوش تھے اور اس میں پھیل پھول رہے تھے۔ باقی کی آبادی کے سامنے

بار بار مذہب کو تسلی اور تشفی کے لئے پیش کیا جاتا رہا۔ ٹڈل کلاس کی دو نچلی سطحیں یعنی درمیانی ٹڈل کلاس اور لوئر ٹڈل کلاس ایک دوسری کیفیت سے دوچار تھیں۔ یہ زیادہ تر شہری خواندہ اور نیم خواندہ آبادی پر مشتمل طبقہ اس عظیم تغیر سے براء راست کچھ حاصل نہ کر پایا تھا۔ لیکن ورکنگ کلاس اور کسان کے مقابلے میں بہتر شعور رکھتا تھا۔ ضرورت تھی کہ اس طبقے کو اس بات کا یقین دلایا جائے کہ جو سطحی آزادی انہیں ملی ہے، یہی اصل آزادی ہے۔ اس مقصد کے تحت جو انداز رمی گوششیں ہوئیں ان کا مطالعہ خاصا دلچسپ ہے۔ علامہ اقبال کے کلام سے اڑے ذلت پر مدلی گئی۔ اسلامی تاریخ کی ہدایت بھی مددگار ثابت ہوئیں اور ٹڈل کلاس کی نچلی تہوں کے افراد کے سامنے اس کی اپنی تصویر ایک نئے یا سبب ناری کی صورت میں پیش کی گئی۔ یہ افراد بھی ایسے غلامی بننے پر خوش تھے جن میں ذوق خدائی ہو۔ یہ خدائی اسے سرمائے پر حاصل نہیں تھی۔ مگر ایک مدد داتی ہے میں رہ کر وہ چند دوسرے آدمیوں پر خدائی سرور کر سکتا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ اعلیٰ افسر صوفیے انسر پر چھوٹا افسر کلرک پر اور کلرک چیمپڑی پر خدائی کرنے میں مصروف ہو گیا اس طرح نچلی ٹڈل کلاس کی وہ شخصیت پیدا ہوئی جس میں خود ذہنی اور سادیت دونوں رجحانات بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں۔ آگے چل کر اس شخصیت پر ہم مزید روشنی ڈالیں گے

اس تجزیہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ملکی معیشت کے ہر شعبے اور ہر سطح پر جو افراد مصروف کار تھے انہیں داخل طور پر اپنی بے چارگی اور نا ماطتی کا احساس تھا۔

۱۰، سرمایہ کار خود سرمائے کے مقابلے میں اپنی انفرادی ذات کو حقیر مانتا تھا۔

۱۱، ٹڈل کلاس اپنا ایسا ہیولہ بنا رہی تھی جو فرد کی اصل ذات سے بہت بڑا اور اس قدر غیر حقیقی تھا کہ اس کے مقابلے میں اس کی اصل ذات بالکل ناچیز تھی۔

۱۲، سرکاری اعلیٰ افسروں اور سنجی اداروں میں کام کرنے والے افسر باا کو ایک نئی صورت حال کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ ان افسران کے پاس سرمایہ نہیں تھا لیکن حیثیت اور سفید پوشی میسر تھی جو ان کی ملازمت سے حاصل ہوتی تھی۔ یہ ملازمت اور تہمتا ملازمت جیسے واسے واسے

ان کے سامنے دنیا کی سب سے افس اور عظیم طاقت کی طرح تھے، یہی نہ کہ کی سچائی تھی۔ یہی اخلاقیات کا حرف آخر تھے۔ ان ملازمتوں کے متعین کردہ حدود سے آگے بڑھ کر سوچنا۔ ان

افراد کے لئے خطرے اور پریشانی کا باعث بن سکتا تھا۔ اس طرح وہ احساس عدم تحفظ کا

شکار ہو سکتے تھے۔

ایسے ماحول میں فرد کا کام اور محنت کسی ذاتی تسکین کے لئے نہیں ہو سکتی تھی وہ سرست منتقا ہو چکی تھی جو آدمی کو کام کر کے اور اپنے کام کی مددگی سے ملتی ہے جس کا تعلق سب سے زیادہ اس کی داخلی ذات سے ہوتا ہے اور جو کوئی شاسراۃ مبالغہ نہیں بلکہ ایک ٹھوس نفسیاتی حقیقت ہے۔ اس سرست کو لایعنی سمجھ کر فرد خود اپنی ذات کی نفی کرتا ہے اور لامحالہ ایسے سماج کے ڈھونڈتا ہے جنہیں وہ اپنی ذات کا نعم البدل سمجھ سکے۔

پاکستان میں جو نئی نسل جوان ہو رہی تھی اس پر اس کیفیت کا اثر ناگزیر تھا۔ معاشرے پر سب سے زیادہ اثر وہ طبقہ ڈالتا ہے جس کے پاس اقتدار اور مالک ہو یہی طبقہ تعلیمی اداروں کی تشکیل اور ترویج کرتا ہے، مذہب کی تفسیر کرتا ہے، قومی پریس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ یہ ایسے ذرائع ہیں جو ملک کی جملہ آبادی کو ایک مخصوص طرز فکر اختیار کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ معاشرے میں مقتدر اور متمول طبقے کی وقعت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ نچلے طبقے اکثر شعوری طور پر اور بعض اوقات غیر شعوری طور پر بھی اس طبقے کی نقالی کرتے گئے ہیں۔

بہر حال۔ انسانی انحطید پر معاشرے بھی ایسے افراد مل جاتے ہیں جو ناسازگار حالات میں بھی اپنی انفرادیت برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کی صورت میں جو درشت انسانیت ملا ہے، اس پر یقین قائم رکھنا چاہتے ہیں اور ان اقدار کا مل فطردیکھنا چاہتے ہیں یہ جذبہ ان میں کس حد تک پیدا ہوتا ہے اور عمر کے کونسے حصے تک ان کا ساتھ دیتا ہے۔ اس کا انحصار ان کے انفرادی حالات پر ہے۔ لیکن اگر معاشرتی رویے کا ہواؤ ان کے برابر خلاف ہے تو ان کی مشکلات دو چند ہو جاتی ہیں۔ انہیں صرف خارجی ہی نہیں، داخلی مخالفت کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اگر کوئی فرد کسی بھی اجتماعی مروجہ اور تسلیم شدہ رویہ کی مخالفت کرتا چاہے تو اس کا فوری نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ وہ مادی لحاظ سے ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ ہم مثال کے طور پر ایک طالب علم کو لیتے ہیں۔ اگر وہ ایسے خیالات رکھتا ہے جو اس کے معاشرے کے لئے قابل قبول نہیں۔ اور آزادی سے اس کا اظہار بھی کرتا ہے تو اس کی تعلیمی ترقی، نصابی کتابوں اور امتحانات میں کامیابی کے لحاظ سے ہو سکتا ہے ناہموار ہو۔ تعلیم سے فراغت کے بعد ملازمت حاصل کرنا بھی اس کے لئے

نسبتاً دشوار ہوگا۔ ایک بالغ خود کفیل شہری کی حیثیت سے وہ اپنی ذمہ داریوں کا بوجھ نہیں اٹھا سکے گا۔ اس صورت میں اکثر ایسے لوگوں کی طعن و تشنیع یا خاموشی شکایتوں کا ہدف بننا پڑتا ہے۔ جو جذباتی لحاظ سے اس کے نزدیک ترین دوست ہیں اور جن کی محبت اور قدر کی اس کے اندر فطری غرور تھوتی ہے۔ مثلاً مال باپ بیوی یا منیجر — جب وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے اقدامات کے باعث اس کے عزیز و اقربا متاثر ہو رہے ہیں تو اس کے اندر احساسِ جرم پیدا ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ خود اپنے آپ کو ملامت کر کے لگتا ہے۔ اس نفسیاتی کیفیت کی ایک بہت اچھی مثال میرے سامنے فیض احمد فیض کے خطوط کا مجموعہ پڑھتے ہوئی آئی۔ فیض صاحب نے اپنے بھائی کی موت کے بعد جو خط لکھا ہے وہ اسی نازک مقام کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس خط میں وہ اپنے آپ کو اپنے بھائی کی موت کا ذمہ دار سمجھتے ہیں۔ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ کس قدر کرب انگیز لمحہ ہوگا جب وہ ایک طبعی موت کا ذمہ دار اپنے آپ کو قرار دینے پر مجبور ہو گئے۔ فیض احمد فیض اپنے علم و تجربہ اور فطری ذہانت کے باعث اوسط آدمی سے زیادہ طاقت ور دماغ رکھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ان کے لئے یہ ایک وقتی کیفیت ہو۔ لیکن ایک کم عمر کم تجربہ کار نوجوان کے لئے یہ خیال مستقل سولہاں روح بن سکتا ہے۔ ایک وقت ایسا آتا ہے کہ وہ محسوس کرتا ہے کہ کیونکہ اس نے صرف اپنے آدرشوں کی خاطر لبس سمجھوتے نہیں کئے۔ اس لئے وہ محض خود پسند ہے، وہ اپنی ذات کو ہمیت دیتا ہے اور یہ پروا نہیں کرتا کہ اس کے سہمیل سے اس کے عزیز و اقارب کی زندگی پر برا اثر پڑے گا وہ دوسروں سے نہیں اپنی ذات سے محبت کرتا ہے۔ کیونکہ اپنی ذات سے محبت کرنا خود مرضی کی ملامت سمجھی جاتی ہے اس لئے وہ اور بھی نادام اور پریشان ہوتا ہے۔

یہاں ذات سے محبت کے سلسلے میں چند الفاظ ضروری ہیں۔

سب سے پہلے تو ہم جذبہ محبت پر نظر ڈالتے ہیں۔ یہ کیا ہے؟ آیا یہ کوئی غیبی طاقت ہے؟ یا کوئی ایسی جبلت ہے جو آدمی میں اپنے خونی رشتہ داروں کے لئے موجود ہوتی ہے۔

اگر ہم محبت کے چار اطراف لپیٹی ہوئی غیبی اور الوہی بائبل نوعیت کی دھند سے بچ کر خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے اس کا مطالعہ کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ محبت ایک ایسا جذبہ ہے جو خود آدمی کی اپنی بقاء کی خواہش کے پیدا ہوتا ہے۔ مختلف تہذیبی ادارہ میں اس کی نوعیت

بھی مختلف رہی ہے۔ عام طور پر ماں باپ سے محبت کے جذبے کے پیچھے جہانی قدرت اور شکر کا احساس ہوتا ہے۔ بعد میں چند دوسرے لوگوں سے محبت ہوتی جاتی ہے۔ یہ جذبہ آدمی کے اندر ہمہ وقت موجود ہوتا ہے کسی شے یا شخص کے ذریعہ یہی جذبہ ابھر کر واضح شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کسی خاص شخص یا شے سے محبت ہو جانا کوئی حادثہ نہیں۔ اس شخص کے انتخاب کی لاتعداد وجوہات ہوتی ہیں۔ جن کی بعض خود فرد کی داخلی ذات میں ہوتی ہیں۔ صحت مند محبت کا جذبہ محبوب شے یا شخص کی آزادانہ بقا کی پرجوش خواہش ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نفرت کا جذبہ کسی شخص یا شے کی تخریب کی پرجوش خواہش ہوتا ہے۔

محبت ایک ایسا فعال متحرک جذبہ ہے جو دوسرے شخص یا شے سے فرد کا داخلی رشتہ قائم کر دیتا ہے۔ ثابت ہوا کہ دوسروں سے محبت کرنے کے لئے لازمی ہے کہ فرد کو خود اپنی ذات سے محبت ہو۔ کیونکہ کسی دوسرے سے محبت کا جذبہ سب سے پہلے خود فرد کی اپنی ذات اس کی آزادی اور اس کی مسرت کا اثبات ہوتا ہے۔ اگر آدمی میں دوسرے کے لئے یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے تو اسی صورت میں جبکہ خود اپنے وجود کے لئے یہ جذبہ اس میں پہلے ہی سے موجود ہو۔ لہذا خود سے محبت کو نامہرگز ایسی بات نہیں جس پر آدمی کو نادام ہونا پڑے۔

خود سے محبت کرنے کو ہم خود غرضی کا نام نہیں دے سکتے۔

خود غرضی طبع کی ایک شکل ہے۔ بنیادی طور پر یہ غیر مستحکم جذبہ ہوتا ہے اور اس جذبہ سے پیدا ہونے والی خواہشات کی تسکین ناممکن ہوتی ہے۔ عام طور پر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ خود غرض آدمی کو خود سے محبت ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ نادرست ہے۔ خود غرض آدمی اپنے بارے میں اکثر فکر مند تو رہتا ہے لیکن اس کی کبھی تسلی نہیں ہوتی۔ وہ ہر کام زرد اور پریشانی کے دباؤ میں کرتا ہے۔ اگر اس کی شعوری تحریکوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ خود سے محبت کرنے کی بجائے خود کو ناپسند کرتا ہے اور شب و روز اشیاء کے حصول میں مصروف رہتا ہے جن کو اپنی ذات سے وابستہ کر کے وہ اس کی کو دور کر سکے جو اسے اپنے وجود میں محسوس ہوتی ہے اور جس کے باعث وہ خود کو پسند نہیں کر سکتا اسی جذبہ کی دوسری شکل بعض لوگوں میں نزگیت پیدا کرتی ہے۔

نزگی آدمی اشیاء کی حصول سے نہیں بلکہ اپنی تعریف و ستائش سے خوش ہوتا ہے گو یہ خوشی بھی

سہلی ہوتی ہے۔ کسی اور خود غرض لوگوں میں شہرہ کہ شخصیت یہ ہوتی ہے کہ دوزل خود کو ناپسند کرتے ہیں۔ فراہم کا خیال تھا کہ خود غرض اور نرگسی لوگ جذبہ محبت کا رخ بیرون ذات سے موڑ کر اندرون ذات کی جانب کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ غلط خیال ہے کیونکہ یہ لوگ اپنی ذات سے محبت نہیں کرتے بلکہ خود کو سہنت ناپسند کرتے ہیں۔

لہذا اگر سائنٹفک طریقے پر دیکھا جائے تو ایسے افراد جو خود سے محبت کرتے ہیں اپنے ايقان کے باعث بعض اوقات خود سے وابستہ لوگوں کے مفاد کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے بہتر اور زیادہ صحت مند ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو دوسرے آدمیوں سے صحیح معنوں میں محبت کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کی محبت خود اپنی ذات کی مسرت اور اثبات سے چھوڑتی ہے جبکہ بااوقات وہ محبت جو اخلاقی لحاظ سے انحطاط پذیر معاشرے میں افراد کے مابین پائی جاتی ہے وہ حقیقت محض ایک سادی یا خود ذاتی لگاؤ ہوتا ہے۔

جدید آدمی کو بظاہر ہمیں ذاتی نامدے کے لئے کام کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن وہ اسراض و مقاصد بن کے حصول کر رہا ہے۔ وہ اپنی ذات سمجھتا ہے۔ وہ اس کی انفرادی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے جسے وہ اپنی ذات سمجھتا ہے۔ وہ صرف اس کی سماجی شخصیت ہوتی ہے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ معاشرے میں ایک طبقے سے تعلق رکھنے کے باعث اسے ایک مخصوص کردار ادا کرنا ہے۔ اس کے خیال میں معاشرہ اس کردار کی بہتر سے بہتر ادائیگی کی توقع رکھتا ہے۔ وہ اپنی سماجی شخصیت کی تشکیل رواج اور توقعات کے مطابق کرتا ہے۔ جدید آدمی میں جو ہمیں خود غرضی کا جذبہ نظر آتا ہے۔ وہ اس میں فطری طور پر موجود نہیں تھا۔ داخلی ذات کو پس پشت ڈال کر جب سماجی شخصیت کی تشکیل اور ترقی کو ملمع نظر بنایا گیا تو یہ جذبہ پیدا ہوئے۔ یہ جذبات انفرادی ذات کو مسلسل دبانے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جدید آدمی خواہ اپنی انفرادیت کا کتنا ہی اظہار کرے لیکن حقیقت ہے کہ اس کی ذات تشنہ تکمیل ہے۔ سماجی شخصیت کی ترویج و ترقی کی کشمکش میں انفرادی ذات کے دو پہلوؤں نے ترقی کی ہے۔ ایک فرد کی ذہانت ہے اور دوسری قوت ارادی کسی بھی نوعیت کی ترقی کے لئے ان دو صفات کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن انسانی شخصیت کے دوسرے تمام پہلو۔ مثلاً مشاہدہ، ماوراک، انفرادی فیصلے کی اہلیت۔ اس سنگم دو میں نہیں پیپ کے

شہری آبادی جو معیشت کے مختلف شعبوں سے وابستہ ہے، ایک شخصیت کو جنم دے رہی ہے یہ ہے پر جوش و خروش و ترقی سے کام کرنے والے نوجوان کی شخصیت۔ صرف عام میں جسکا مستقبل شاندار ہے۔ خواہ سرکاری نوکری ہو۔ یا صنعت و تجارت کے اداروں کی ملازمت مستقبل کے انہروں کی جو کھپ تیار ہو رہی ہے وہ ذات کی نامور نشو و نما کا نمونہ ہے۔ وہ معاشرے کے ایسے طبقے کا حصہ ہیں۔ جہاں ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے تعلق صرف اس کے کارآمد ہونے کی بنیاد پر ہوتا ہے، خود کو زیادہ سے زیادہ کارآمد ظاہر کرنے کے لئے توانائی جوش و دلاور اور آگے بڑھنے کی انگ کی نمائش کی ضرورت ہے۔ شخصیتوں کی منڈی میں ان ہی اوصاف کی مانگ سے فرد انہیں سب سے اہم مقام دیتا ہے، ہر فرد میں یہ اوصاف کم و بیش موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ان پر غیر فطری زور دینے سے اس کی اصل خود اعتمادی مجروح ہو جاتی ہے کیونکہ وہ نفس و دوسرے کی رائے پر اپنی شخصیت کی بنیاد رکھ رہا ہے۔ اس لئے سے ہٹ کر اس کا بقیہ وجود اس کے لئے غیر اہم بن گیا ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو یہ داخلی وجود اسے اپنی کامیابی کے راستے میں رکاوٹ بننا ہو محسوس ہوتا ہے اور وہ اس سے بھٹکارا پانا چاہتا ہے۔ اس معنی اور تجارتی دور کا جدید انسان منفرد تو ہو گیا ہے لیکن وہ ہر سال اور تنہا ہے اور احساس تحفظ سے محروم ہے۔ اشیاء کی ملکیت سے وہ دوبارہ محسوس پن کے احساس کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ احساس قیمتی اشیاء سے بھی مل سکتا ہے اور سماجی توقیر سے یا دوسروں پر اختیار سے بھی۔ سماجی مقابلیے میں دوسروں سے آگے نکل جانے پر بھی وہ تنہا ہی بہت خود اعتمادی محسوس کر سکتا ہے۔

ایسے لوگ جن کے پاس احساس حفاظت پیدا کرنے والا سرمایہ سماجی رتبہ یا اختیارات نہیں ہیں خود کو مختلف گروہوں میں شامل کر کے محفوظ محسوس کرتے ہیں۔ بعض دفعہ مختلف فرقوں، مثلاً شیعہ سنی، مرزائی یا دہلوی تحریکیں اچانک زور پکڑتی ہیں۔ اس کے پیچھے یہی عدم تحفظ کا احساس کارفرما ہوتا ہے تقسیم کے فوراً بعد جب ابھی پاکستان کے دوسرے صوبوں کی آبادی مکمل طور پر اقتصادی کشمکش میں شامل نہیں ہوئی تھی اس وقت پنجابی اور مہاجر ہونے پر شدت سے اصرار کیا جاتا تھا۔ یہ اصرار ایک منہنی شکل میں تھا۔ مہاجروں کا خیال تھا کہ تمام پنجابیوں میں جتنہ بندھی ہے اور وہ اقتصادی اور سماجی ترقی میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ بالکل ہی پنجابیوں کا خیال

مہاجرین کے بارے میں تھا۔

یہ خوف و راصل خود اپنی جتھ بندی کے لئے غیر شعوری طور پر اختراع کیا گیا تھا تا کہ اسے اپنے تعصب اور مہوبائی جتھ بندی کا جواز بنایا جاسکے۔

اگر ہم غیر جانبداری سے دیکھ سکیں تو اس حقیقت کو تسلیم کریں گے کہ آدمی کا احساس حفاظت و راصل اس کی خود اعتمادی سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس کے سنی شیعہ، ہندو، مسلمان یا پنجابی اور سندھی ہونے سے۔ یہ داخل خود اعتمادی، فرد کی صحت مند نشوونما سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نشوونما کے لئے حقیقی سیاسی اور اقتصادی آزادی کی ضرورت ہے کہ شعور انسانی ترقی کر کے فرد علم اور عقل سے بہرہ ور ہو۔ اس تہذیبی ورثے سے لطف اندوز ہوسکے جو ان گنت صدیوں کی جدوجہد کا نتیجہ ہے بلکہ اپنی مقدور مہر اس میں اضافہ بھی کرتا جائے۔

گزشتہ چوتھائی صدی میں فرد کی نشوونما کے واقع بھی سرحدیں یکں خال خال ہیں۔ بحال آدمی کی انفرادیت ایک حد تک ابھری لیکن ساتھ ہی ایسے عناصر کام کرتے رہے جن سے فرد میں نشوونما واضع ہو رہا اور احساس تحفظ گھٹتا گیا۔ بعض صورتوں میں آدمی کے خدشات اور تردد و بظاہر ردپوش ہو گئے لیکن اندرون ذات دوسری تخریبی شکلیں اختیار کیں۔

اپنی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے ہم فرد کی نو کے جدل عمل کا اندازہ ہوتا ہے۔ ایک ہی منبع سے کس طرح دو متضاد رجحانات کے دھماکے پھوٹے اور ایک ہی عرصہ وقت میں یکساں جاری و ساری رہے۔ پاکستانی آدمی کے شعور کی نشوونما میں متضاد رجحانات کس طرح باہم دوڑ گئے ہر کے نظر آتے ہیں ایک جانب بہت صحت مند رجحان ہے جس کا کلی مظاہرہ آدمیوں نے آخرت کے خلاف آواز اٹھا کر کیا۔ اس وسیع و عریض دنیا میں آدمی نے آزادی کے لئے جو جدوجہد کی ہے، زمین کے اس چھوٹے سے ٹکڑے پر ہم نے بھی اس میں اپنا حصے کی کاوشیں نذر کی ہیں جس پر ہمیں فخر کرنا سہا ہے۔

لیکن ہمیں یہ ہرگز فراموش نہیں کرنا

چاہئے در نہ ہم ایک حقیقت سے چشم پوشی کریں گے کہ آدمی میں اس صحت مند رجحان کیساتھ ساتھ بے یقینی اور احساس تحفظ کا فقدان ہے۔ ہم جاگیر داری کے کہنہ بندھنوں سے آزاد

ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن جدید جمہوری اختیارات ہماری دسترس سے ہنوز دور ہیں گویا
 آزادی اور اختیار کے درمیان خطرناک خلا پیدا ہو رہا ہے۔ بیساکہ پہلا لکھا جا چکا ہے۔
 اس صورت میں آدمی کے لئے آزادی ایک ناقابل برداشت بوجھ بن سکتی ہے اور وہ اس
 آزادی کو کسی بھی بڑی طاقت کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ آج دنیا میں اس بڑی
 طاقت کا منظر کوئی بھی بظاہر طاقت ور حکومت ہو سکتی ہے۔ گویا فسطائیت کی زہریلی کھیتی
 کے لئے زمین تیار ہونے میں دیر نہیں لگے گی۔ جمہوریت کی روح کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری
 ہے کہ ہم فسطائیت کی نفیات کو سمجھ سکیں اور ان علامتوں کو پہچانیں جو آزادی سے راد فرار
 کی نشاندہی کرتی ہیں۔

تراشے ہوئے پناہیں! —

آزادی کا متوالا۔ خود مختاری کا متلاشی آدمی کس طرح فسطائیت کو قبول کر لیتا ہے! ایسے نظام حکومت پر کیوں سر تسلیم خم کر دیتا ہے جس سے اس کا انفرادی وجود ایاچ ہو کر رہ جائے ان موضوعات پر پہلے ابواب میں ہم نے غور کیا۔

آئیے اب دیکھیں کہ جب آدمی اس طرح اپنے وجود کی بیخ کنی کرتا ہے تو عالم اضطراب میں وہ کیسی نیاہیں ڈھونڈتا ہے اور اس میں کیا نفسیاتی علامت نظر آتے ہیں۔ اس تجزیے کی بنیاد ہم انفرادی نفسیاتی تجزیے پر رکھتے ہیں۔ ہو سکتا ہے آپ پوچھیں کہ آیا انفرادی نفسیاتی تجزیے کی قومی مزاج کے تجزیے پر تسلیم مناسب ہے۔ ہمارے خیال میں قومی مزاج کے تجزیے کا یہی سب سے بہتر اور بائیمجہ طریقہ ہے۔ قوم افراد سے ہی مل کر بنتی ہے۔ ایک مخصوص سماجی اور اقتصادی حالات میں پلنے والے افراد کی نفسیات ایک دوسرے سے حیرت انگیز حد تک مطابقت رکھتی ہے، انفرادی نفسیات کے مطالعے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آدمی کے عمل کی وجوہات وہی ہونی لازمی نہیں ہیں جو مذکورہ آدمی سمجھتا ہے۔

تحت الشعوری تحریکیں اس کے عمل کی پشت پر اکثر کارفرما رہتی ہیں جو اسے ایک مخصوص طریقے پر عمل کرنے، سمجھنے اور محسوس کرنے پر مجبور کرتی رہتی ہیں۔ یہ تحت الشعوری تحریکیں اور قوتیں جس طرح انفرادی نفسیات کو متاثر کرتی ہیں۔ بالکل سی طرح اجتماعی نفسیات کی پشت پر کام کرتی نظر آتی ہیں۔

آدمی کے نفسیات کے ساتھ تنگ جھڑی کے لئے ماہرین نفسیات کو اعصابی مریضوں کی نفسیات کے مطالعے سے بہت مدد ملی ہے۔ ماہرین علم انبیاء اس بات سے متفق ہیں کہ یہ مطالعہ معاشرے کو بہتر طور پر سمجھنے کے لئے کارآمد ہے کیونکہ وہ فرد جو اعصابی مریض بن جاتا ہے۔ کوئی مجبورہ روزگار مخلوق نہیں ہوتا۔ اعصابی مریض کی نفسیات میں یہی فطری منظر ہر گز نہیں جو عام آدمی کی نفسیات میں نظر آتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ اعصابی مریض میں یہ منظر اور علامت زیادہ شدید اور اس حد تک واضح ہوتے ہیں کہ ایسا آدمی خود اپنے اعصابی نمل کو صاف طور پر محسوس کر سکتا ہے جبکہ عام آدمی میں یہ منظر غیر واضح دے دیے اور مبہم ہوتے ہیں۔

پھر یہ سوال بھی غور طلب ہے کہ آیا اعصابی مریض واقعی معاشرے میں موجود ایسی ناکارہ شخصیتیں ہیں جن سے معاشرے کو فوراً پاک کر دینا چاہیے۔ کیا وہ افراد جنہیں ہم نارمل کہتے ہیں۔ اور حقیقت معاشرے کی بہتری اور فلاح کے واحد واسطی قرار دیئے جاسکتے ہیں؟ اور کیا نارمل آدمی کی تعریف وہی ہے جو ہم عام طور پر سمجھتے ہیں۔

نارمل آدمی کون ہے وہ کسی شخصیت ہے جسے ہم اعصابی اور جذباتی لحاظ سے صحت مند کہہ سکتے ہیں۔ یہ تعریف دو طریقے سے کی جاسکتی ہے فرد معاشرے کا جزو لافینک ہے اس لئے معاشرے کو پس منظر میں رکھ کر ہم نفسیاتی صحت کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ وہ شخص جو معاشرہ کی سبب کردہ ذمہ داریوں کو پورا کرتا ہے۔ اپنی کفالت کے لئے مناسب پیداواری کام کرتا ہے مستقبل میں معاشرے کے قائم رہنے میں حصہ لیتا ہے۔ یعنی خاندان جو معاشرہ کا چھوٹا سا جزو ہے تخلیق کر کے جاری رکھ سکتا ہے۔ ایک صحت مند اور کارآمد فرد ہے۔ یہ تو ہماری نفسیاتی صحت کی سبب تعریف لیکن جیسی کہ بار بار نشاندہی کی گئی ہے۔ آدمی صرف معاشرے کا حصہ ہی نہیں۔ ایک منفرد ذات بھی ہے۔

لہذا ہمیں نفسیاتی صحت کی تعریف اس کی انفرادی ذات کے نقطہ نظر سے کرنی پڑے گی انفرادی ذات کے پس منظر میں وہ آدمی نفسیاتی لحاظ سے صحت مند ہے جو زندگی سے بھرپور حظ اٹھا سکتا ہے۔ بلا شک لوگ کتاب سرست پر قادر ہے جس کی ذات کی بلوغت اور نشوونما۔ راست خطوط پر بلا رکاوٹ ہو سکتی ہے اور جس کی فطری صلاحیت حظ پر کوئی تید و بند نہیں جو بے ساختگی کیساتھ اس سرست اور نشاندہ کو محسوس کر سکتا ہے جو زندگی آدمی کو بخشی ہے۔

اگر فردا لیے معاشرے کا رکن ہے جو اس کی انفرادی اور ذاتی مسرت کی تکمیل پر پابندی
عام نہ نہیں کرتا بلکہ فرد کی نفسیاتی ضرورت کے مطابق زیادہ سے زیادہ مسرت فراہم کرتا ہے تو
اس صورت میں سماجی نقطہ نظر سے صحت مند آدمی انفرادی نقطہ نظر سے بھی صحت مند کہلائے
کا مستحق ہوگا۔ لیکن اسے بسا آرزو! ہمارا معاشرہ تو ہرگز ایسا نہیں جو فرد کو تکمیل ذات میں فرد بھر
بھی مدد دے۔ اس کے برعکس معاشرے کی بیشتر روایتیں، رسوم اور عقائد فرد کی ذاتی نشو و نما
اور حصول مسرت کے راستے میں دیواریں بن کر حائل رہتے ہیں۔ اکثر ذات انفرادی ذات ایسی
سراٹھانے بھی نہیں پاتی کہ کھیل دی جاتی ہے۔ اس لئے بیشتر صورتوں میں انفرادی لحاظ سے صحت مند
نفسیات اور سماجی لحاظ سے صحت مند نفسیات کے درمیان بڑا بعد ملتا ہے۔

ہم ہرگز یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ جو آدمی سماجی لحاظ سے نارمل نظر آ رہا ہے وہ حقیقتاً
ایک صحت مند اور خوش خوم ذات کا بھی مالک ہے۔ معاشرے کی نگاہ میں وہی آدمی نارمل ہے۔
جو اپنی سماجی ذمہ داریوں کو نبھا رہا ہے۔ یہ فرض وہ کس طرح ادا کر رہا ہے خود اس کی ذات پر کیا اور کیا
گز رہی ہیں۔ ان باتوں سے معاشرے کو کوئی سروکار نہیں۔ معاشرے کی نظر میں مذکورہ شخص کا کام
ہے اس لئے اسے صحت مند کہا جاسکتا ہے۔ دوسری جانب انفرادی نقطہ نظر سے صحت مند شخص
ہے جو زندگی سے بھرپور حظ اٹھا رہا ہے۔ جو اکتساب مسرت کر رہا ہے اور جس کی انفرادی ذات
وہ بڑبڑرتی پذیر ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ایسا آدمی صحیح معنوں میں صحت مند ہے اور انفرادی
صحت اور دوسرے کے باعث خود معاشرے کے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہو سکتا ہے۔ عام طور پر
ایسے آدمیوں کو جو معاشرے کے احکام کی بجا چل دچرا تمیل کرتے ہیں۔ معاشرے کے لئے
کارآمد سمجھا جاتا ہے اور اس لحاظ سے انہیں بہتر آدمی گردانا جاتا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ
بسا اوقات معاشرے کے احکامات کی اطاعت فرد خود اپنی ذات کی قیمت، داکر کے کرنا
ہے۔ سماجی قواعد کی پیروی مکمل کرنے کے لئے وہ اپنی ذات کو مٹا ڈالتا ہے اور انجام دہ معاشرے
کی بہبود کے لئے بھی ناکارہ ہو جاتا ہے۔ امصابی مریض ایسا فرد ہے جو بوں کٹی اور اپنی
ذات سے دستبردار ہونے کے لئے آمادہ نہیں ہو پاتا۔ رسوم و تنہد کی دلدل میں وہ ہنوز ہاتھ پیر
اڑ رہا ہے اور نظروں پر بڑا رکھنے کے لئے کوشاں ہے۔ یہ کوششیں افسوسناک ہیں۔

ہے کہ یہ کوشش ناکام ہے کہ فرد اعصابی مریض بن گیا کامیاب اس صورت میں کمی جاسکتی ہے
 بلکہ اس کوشش کا حاصل تعمیری کام اور تحصیل مسرت کی شکل میں ظاہر ہو بہر حال وہ اپنے ہی
 علام میں پناہ تلاش کرتا ہے اور اپنی اس کوشش کے باعث خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے اس
 آزاد کی نسبت کم پایا۔ سچ اور منطوق ہے: ہزاروں نے قطعی شکست تسلیم کر لی ہے اور معاشرے نے
 میں مروج ہر رسم کی بلا پیش و پس پیروی کرنے لگے ہیں۔

فرد نے جب اپنی ذات کے اثبات کا رد عمل یہ دیکھا کہ وہ تنہا رہ گیا تو اس نے فوراً
 لہجہ ذات سے فرار کی راہ اختیار کی اور اطاعت کیش بن کر رہ گیا۔ اگر وہ اثبات ذات پر مصر
 رہتا تو اس صورت میں وہ تنہائی بے چارگی اور نااطاقیت کے کرب انگیز احساس سے دوچار ہو جاتا وہ
 خود کو سماج سے کٹا ہوا پاتا۔ وہ رشتے ٹوٹ جاتے جن کی مدد سے فرد نے اپنے وجود کی شناخت کی
 تھی۔ برصغیر کے ساتھ ساتھ ابتدائی زمانہ طفل کے فطری بندھن تو یکے بعد دیگرے از خود ٹوٹتے
 چلے گئے تھے۔ اب دوبارہ خود کو معاشرے کے تار و پود میں پیوست کرنے کے لئے فرد کو از سر نو
 نئے رشتے استوار کرنے کی ضرورت ہوتی۔ اطاعت کیش فرد نے یہ نئے بندھن اضطراری تحریکوں سے
 مجبور ہو کر برسرے ہیں۔ بیرون ذات کیسیلی ہوئی دنیا سے اس نے حاکم اور محکوم کا ناتہ قائم کیا ہے۔
 اپنی بنیادی آزادی کی نفی کی ہے اور انسانی اختیارات سے دستبردار ہو گیا ہے۔ لیکن اس عمل کے
 دوران اندرون ذات جو خلا پیدا ہوا وہی نفسیاتی مریض میں اعصابی علامت بن کر نمودار ہوا۔ جبکہ
 مذکورہ فرد محض احساسِ عدم تحفظ سے پناہ لینے کے لئے آزاد اختیار کر رہا تھا۔

فرد کی مانند ایک پوری قوم میں ہمیں یہ اعصابی علامت مل سکتے ہیں۔ احساس تحفظ کی خاطر
 جب فرد کی نفسیات بگڑتی ہے تو اس کے کئی مظاہر نظر آ سکتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم
 مظاہر یہ ہیں کہ فرد میں خود اذیتی کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی سادیت کا جذبہ پیدا ہو
 جاتا ہے یہی اعصابی خلل، یعنی خود اذیتی اور سادیت جب ایک قوم کی نفسیات میں جزا ہو کر رہیں
 تو اس بیج سے فسطائیت کا پودا پھوٹتا ہے۔

خود اذیتی اور سادیت کے واضح رجحانات ہمیں تین طرح کی شخصیتوں میں نظر آتا ہے۔

(۲۱) تخریبی شخصیت

(۲۲) اطاعت کیش شخصیت

یہ بیڈل شخصی خصوصیات اگر قومی مزاج پر حاوی ہو جائیں تو فطارت کے لئے زمین بالکل ہموار سمجھنی چاہئے۔

روزمرہ کی زندگی میں ہمیں لاتعداد افراد سے واسطہ پڑتا ہے۔ بظاہر بالکل نارمل افراد جنہیں ہم اعصابی مریض تصور تک نہیں کر سکتے اس "نارمل" نفسیات میں ہر دم موجود خطرناک رجحانات کو سمجھنے کے لئے ہم مندرجہ بالا شخصیتوں کا جائزہ لیتے ہیں۔

طاقت پرست شخصیت

ایسی شخصیت میں اعصابی خلل کے متفرق منظر نظر آتے ہیں۔ بعض اوقات اس کی شخصیت میں خود اذیتی کا عنصر سب سے واضح ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں ہم شخصیت کے مساوی رجحان کی سب سے پہلے نشاندہی کر سکتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں فرد اپنے تیش انتہائی خفیر اور بے چارہ تصور کرتا ہے۔ ایسا فرد اپنے انفرادی اختیارات سے دستبردار ہو کر بیرون ذات کسی عظیم اور اعلیٰ طاقت سے یوں منسلک ہو جانا چاہتا ہے کہ اس کی ذات اور اس عظیم طاقت کے مابین دلی باقی نہ رہے۔ جوں جوں یہ تحریک زور پکڑتی ہے کہ اپنے وجود کو کسی بڑی طاقت میں ختم کر دیا جائے توں توں یہ کاوشیں ترقی کرتی ہیں کہ خود اپنے وجود سے چھٹکارا حاصل کر لیا جائے۔ وجود کی بار بار نفی کی جائے۔ ذات کو کمزور سے کمزور تر بنایا جائے تاکہ بیرون ذات اس عظیم اور اعلیٰ طاقت سے مغلوب ہونے میں دقت نہ ہو۔ اعصابی مریض میں یہ کاوشیں واضح شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ ایسے لوگ خود کو جان بوجھ کر کمزور بنا لیتے ہیں۔ حالات پر قابو نہیں پاسکتے۔ کبھی اپنی دلی نشا پوری نہیں کرتے۔ پن کا ہر عمل کسی بیرونی طاقت کے احکامات کی تعمیل میں ہوتا ہے ایسی باتیں کہ وہ ہیں جس سے خود کو تکلیف پہنچے۔ اکثر خود پر کڑی نکتہ بندی کرتے رہتے ہیں بعض دفعہ محض قورسکار ادنیٰ سے بیمار تک پڑ جاتے ہیں یا یہ امید کرتے رہتے ہیں کہ بیماری کا یا کسی حادثے کا شکار ہو جائیگی گے۔ ان کے حاتمہ سے عافیت نہ ہوتی۔ بہت جلد ہی یہ شدید خواہش کرتے ہیں

استحسان میں سوال کا جواب یاد ہونے پر بھی نہیں لکھ سکتے ان کی حالت ایسی ہوتی ہے گویا کوئی غیبی قوت انہیں بار بار اپنے مفاد کے خلاف کام کرنے کے لئے مجبور کرے۔

خود اذیتی کے ساتھ ساتھ ایسے لوگوں میں سادیت کا مادہ بھی بدرجہ اتم موجود ہوتا ہے۔

بعض صورتوں میں سادیت بھی اتنی ہی واضح ہوتی ہے جتنی خود اذیتی جبکہ بعض صورتوں میں سادیت کا رجحان ہوشیاری سے چھپا دیا جاتا ہے اور صرف مناسب موقع ملنے پر کبھی کبھی اس رجحان کی تسکین کی جاتی ہے۔

جہاں سادیت کا رجحان واضح ہوتا ہے وہاں فرد عام طور پر دوسروں کو تکلیف پہنچانے میں مشغول رہتا ہے۔ بنیاد پر اس کی جذباتی کاوشوں کا رخ بیرون ذات ہوتا ہے۔ سادیت کے عملی مظاہر کا تعلق چونکہ دوسرے افراد سے ہوتا ہے۔ اس لئے بسا اوقات سادھی شخص اپنے اس رجحان کو طرح طرح کے نقاب ڈال کر پیش کرتا ہے

بہر حال سادھی شخص کی تمام تر کارشیں اسی لئے ہوتی ہیں کہ اس کی سادیت کا نشانہ بننے والا آدمی زیادہ سے زیادہ اسی پر تکیہ کرے۔ اس کے اشاروں پر تلے۔ اپنے تمام اختیارات اس کے سپرد کر دے۔

زیادہ شدید سادیت کی صورت میں مذکورہ شخص دوسرے کو محروم کرنا چاہتا ہے اسے تکلیف پہنچاتا ہے یا تکلیف میں دیکھنے کی خواہش کرتا ہے۔ اس سادیت کو چھپانے کے لئے وہ خود کو بیحد نیک دل ظاہر کرتا ہے اگر وہ دوسروں کے اختیارات سلب کرتا ہے تو اس کا رویہ کچھ یوں ہوتا ہے۔

”میں بوں ہی اتنا اچھا کہ تم پر لازم ہے کہ تم میرے محکوم بن جاؤ“ یا ”میں نے تمہارے لئے اتنا کچھ کیا۔ اب میرا حق ہے کہ تم سے جو چاہوں لے لوں“۔ بعض اوقات سادیت کا جواز اس طرح اختراع کیا جاتا ہے۔

”بھرتین ہے کہ تم مجھے تکلیف پہنچاؤ گے، لہذا اس سے پہلے کہ تم اس نوعیت کا اقدام کرو میں خود نہیں تکلیف پہنچا دیتا ہوں“۔

سادیت اور خود اذیتی دونوں رجحانات رکھنے والی شخصیتیں بعض افراد کے ضم دھرم پر ہوتی

ہیں جو شخص جسے ضرورت ہے کہ اسے اذیت پہنچتی رہے کسی طاقت کا تاج ہوتا ہے جو اسے اذیت پہنچانے کے لیکن وہ شخص بھی تاج ہے جس کی ضرورت دوسروں کو تکلیف پہنچانا ہوتا ہے وہ جس شخص کو تکلیف پہنچاتا ہے اس کی اشد ضرورت محسوس کرتا ہے اور اس کے بغیر چین سے نہیں رہ سکتا۔ مثلاً ایسا شوہر جو بات بے بات اپنی بیوی کو ذہنی اذیت پہنچاتا ہے اور جسمانی تشدد سے بھی باز نہیں رہتا بیوی سے بار بار گھر چھوڑنے کو کہتا ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ وہ واقعی اپنی بیوی سے علیحدہ ہو جانا چاہتا ہے لیکن اگر بیوی کسی دن واقعی اسے چھوڑ کر چلی جائے تو وہ بے چارہ بے چین ہو جاتا ہے ہاتھ پیر جوڑ کر واپس بلاتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ اس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ بیشتر عورتوں میں بیوی کی واپسی کے بعد خود اذیتی اور سادیت کا کھیل بھرے کھین شروع کر دیتا ہے۔

بٹا ہر نارمل لوگوں کے ہشتے ناتوں میں ہمیں بے شمار ایسی مثالیں ملیں گی جہاں تعلق کی بنیاد محض خود اذیتی اور سادیت ہوتی ہے ایسے افراد جو ایک دوسرے سے نہ ہونے والے بندھنوں سے وابستہ ہیں۔ کیا واقعی ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں؟ ایک دوسرے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے؟ ہاں یہ تو سچ ہے کہ خود اذیتی سادیت کی ضروریات اتنی شدید ہو جاتی ہیں کہ اس کی تسکین مہیا کرنے والے افراد کے بغیر زندگی ناممکن ہو سکتی ہے وہ لوگ جو ایسے اوصافِ نعل میں مبتلا ہوتے ہیں وہ ہمیشہ دوسروں کے رحم و کرم پر جیتے ہیں۔ دوسروں کا وجود ان کے لئے بے حد درجہ ضروری ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس کے خاندان کے افراد ہوں۔ دوست احباب ہوں یا راہ چلتے لگا کر۔ نہیں ہر دم کسی ایسے وجود کی ضرورت رہتی ہے جو ان کی خود اذیتی اور سادیت کے رجحانات کی تسکین کرے۔ انہیں وہ دشواریاں دیتے ہیں۔ بعض دفعہ ان کی خوشامد سے بھی نہیں بچ سکتے۔ مرض کسی نہ کسی طرح وہ ایسے لوگوں کو خود سے وابستہ رکھنا چاہتے ہیں جنہیں وہ وقتاً فوقتاً استعمال کر سکیں۔

بچے دروالمیں کے تعلقات کے ارد گرد تقدیس کے بائے کوٹا کر کے اگر انہیں نفسیاتی اور سماجی نگر سے دیکھا جائے تو بیشتر رشتوں میں خود اذیتی اور سادیت کا رعب بہت واضح طور پر نظر آئے گا۔ یقیناً تمام ماں باپ اپنے بچوں سے سادہ سی تعلقات نہیں رکھتے بلکہ

اکثر اور خصوصیت کے ساتھ ایسے گھرانوں میں جہاں اولاد کی فرمانبرداری اور عادت مندی گھرانے کی وضع داری کی علامت قرار دی جاتی ہے۔ والدین اور اولاد کے درمیان سادیت اور خود ذہنی کے رشتے قائم ہوتے ہیں۔ اس رویے سے ”کھلا دسونسے کا نوالہ بکین دیکھو شیر کی نظر سے“ شعر کی ضرب مثال کو جنم دیا ہے۔ یہ اور ایسے ہی کتنے مقولے روزمرہ کی زندگی میں اس طرح پس گئے ہیں کہ بچہ انہیں سنتے سنتے بڑا ہوتا ہے اور یہ اس کی اپنی نفسیات میں نہایت گہرائت میں۔ ایسے والدین کا سلوک بچوں کے ساتھ نرم دل آنا کا سا ہوتا ہے۔ فرمانبرداری اور اطاعت شعاری کا سہل پیار محبت اور انعام سے دیا جاتا ہے لیکن بچہ کو ہرگز اپنی انفرادی رغبتوں کے بھرپور اظہار کی اجازت نہیں دی جاتی۔ تمام تر کوششیں بچے کو تابع اور متحمل بنانے کی ہوتی ہیں۔ جب کہ ان کوششوں کو فطری محبت کا نام دیا جاتا ہے۔ والدین مسلسل بچے کے علیحدہ وجود کی نفی کرتے ہیں۔ اسے زندگی کے گونا گوں اور بیشتر قطعی بنیاد پر تجربوں سے دور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بالغ ہونے کے بعد بھی اس کے دوستوں کے انتخاب، لباس کی وضع اور تراش و خراش حتیٰ کہ کھانے پینے کی سادوں میں بھی دخل رکھتے ہیں۔ بعض وضع دار گھرانوں میں اس بات کی بھی بہت افرائی کی جاتی ہے کہ والدین کے سامنے اولاد اپنا منسوبی روپ پیش کرے۔ مثلاً اگر لڑکا سگریٹ پیتا ہے تو اس کی توجہ رکھی جاتی ہے کہ وہ ماں باپ کے سامنے سگریٹ نہیں پیئے گا۔ اس بات کا ذکر فرمے گا کہ کیا جاتا ہے کہ لڑکا چپ کر سگریٹ پیتا ہے یا پاں کھاتا ہے۔

اس طرح والدین اور اولاد کے درمیان جو فطری اور بے ساختہ پیار اور بے تکلفی کا رشتہ ہوتا ہے اسے قطعی منسک کر دیا جاتا ہے اس رشتے میں جو قوتیں کارگر ہوتی ہیں ان کا مقصد بچے کی جدائی طلبی کو روکنا ہوتا ہے۔ ایسا بچہ بڑا ہوتا ہے تو وہ محبت سے خائف رہتا ہے اس کے لاشعور میں محبت پابندیوں اور قد غلوں کا وہ سدھ نام ہے اسے بقیہ زندگی یہ خطرہ محسوس ہوتا رہتا ہے کہ کسی بھی شخص کی محبت اسے اس پر بنا ڈالے گی اور وہ ایک بار پھر اپنی آزادی اور انفرادی اختیارات سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آدمی کی نفسیات میں خود اذیتی کا رجحان کیوں ممکن ہے جبکہ ہم اپنی پوری محبت کی بنیاد ہی اس موقف پر رکھتے ہیں کہ عام حالات میں عام آدمی کی نفسی کاوشوں

کہ مقصد حصولِ حیرت اور اپنے دہر کی بقا و فلاح ہے۔ بہر حال خود اذیتی کی طلب ایک مسلم
 انسانی کیفیت ہے یہ ایک تسلیم شدہ ذہنی کجروی ہے۔ ذہنی مریض بعض اوقات جنسی خود اذیتی
 میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ ماہرینِ نفسیات اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جنسی نوعیت کی خود اذیتی کا اصل مقصد
 خود کو تکلیف پہنچانا نہیں بلکہ مریض اذیت سے پیدا ہونے والے سیمان سے تسکین حاصل کرنا چاہتا
 ہے۔ یعنی مقصد بہر حال حصولِ تسکین ہے۔ غیر جنسی نوعیت کی خود اذیتی کا مقصد بھی تسکین
 ہی ہوتا ہے۔

بعض ماہرینِ نفسیات نے خود اذیتی کو بھی آدمی کی جبلت قرار دیا۔ فرائڈ کی ابتدائی تحریروں
 میں یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ اخلاقی سادیت اور خود اذیتی کی جڑ میں دراصل جنسی کجروی میں ہوتی ہیں۔
 فرائڈ نے نفسیات کے مسائل سمجھنے کے لئے بچوں کی حرکات و سکنات کا بشطِ نثر مشاہدہ کیا تھا اس کے
 نظریہ کی بنیاد بھی بچوں کی ایسی جنسی حرکات پر ہے جو تقریباً تمام بچے کبھی کبھی کرتے ہیں اور جنہیں بالغ
 آدمی میں جنسی کجروی کہا جاسکتا ہے۔

اس مشاہدے کے بعد فرائڈ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ بذرسانی اور خود اذیتی جنسی جبلت کے ایسے
 مشاہر ہیں جو زمانہِ بوجنت میں نظر آتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر بچہ بڑھوت کے دوران اس جنسی
 کجروی سے چشمِ کار اندازہ پاسکے تو بعد میں یہی کجروی غیر جنسی نوعیت کی ہو جاتی ہے اور آدمی کے سماجی
 رشتوں میں سادیت اور خود اذیتی کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس طرح اس نے جنسی کجروی
 کو سادیت اور خود اذیتی کی بنیاد تصور کیا تھا لیکن خود فرائڈ کی بعد کی تحریروں سے ہمیں معلوم ہوتا
 ہے کہ اسے اخلاقی سادیت اور خود اذیتی کی اہمیت کا احساس ہو گیا تھا۔ اسے اس بات کا بھی
 اندازہ ہو گیا تھا کہ سادیت اور خود اذیتی دونوں کا اصل مقصد جسمانی نہیں بلکہ روحانی تکلیف پہنچانا
 یا اس تکلیف میں خود مبتلا ہونا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ جنسی خود اذیتی یا سادیت بذاتِ خود ذہنی کجروی
 کا نتیجہ بنتے ہیں۔ خود فرائڈ کو احساس ہو گیا تھا کہ جنسی کجروی کا تعلق محض جنس سے نہیں بلکہ جنس
 سے ماوراء ہے۔ اسی لئے بعد میں فرائڈ نے ایک دوسرے نظریہ پیش کیا یہ دوسرا نظریہ اس مفروضے
 پر مبنی تھا کہ آدمی میں تخریب کی طبعی جبلت موجود ہے اس کو وہ جبلت مرگ کا نام دیتا ہے۔
 فرائڈ کا خیال تھا کہ جنسی عمل میں جو تھوڑا سا تکلیف دینے اور تکلیف پہنچانے کا عنصر شامل ہے۔

یہ وہی جبلت مرگ ہے جس کے ورخ سادیت اور خود اذیتی کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ اس کے نظریہ کے مطابق مسبب جبلت مرگ (DEATH INSTINCT) تصور ہی سی سادیت تھوڑی سی خود اذیتی کی شکل میں جنسی جبلت کے ساتھ کھل مل جاتی ہے تو بے ضرر ہو جاتی ہے اگر ایسا نہ ہو سکے۔ یعنی جنسی عمل کا مقصد نفس حصول نشاط اور لذت ہو تو جبلت مرگ کھل کھلتی ہے اور آدمی یا تو خود اذیتی میں مبتلا ہو جاتا ہے یا دوسروں کو اذیت پہنچاتا ہے۔

اس طرح فرائیڈ ایک انسانی قنوطی نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ عام طور پر آدمیوں کے پرست جنسی تعلقات میں سادیت ہوتی ہے نہ خود اذیتی پرست جنسی تعلقات تو برابر ہی در پیار کے بندبات پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس صورت میں فرائیڈ کے نظریے کے مطابق آدمی کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں کہ یا تو وہ اپنی تخریب کرے۔ یا دوسروں کو اذیت پہنچاتا رہے۔ یہ ایسا نظریہ ہے کہ مقسوم آدم ہی تاریک نظر آتا ہے۔

فرائیڈ کے بعد الفریڈ ایڈلر نے خود اذیتی اور سادیت کے مسئلے کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ الفریڈ ایڈلر کا طرز فکر یوں تو فرائیڈ کی طرز فکر کا بالکل الٹ ہے یعنی اس نے جنسی تشدد کی بجائے غیر جنسی تشدد، اخلاقی خود اذیتی اور سادیت کو اپنے نظریے میں مرکزی مقام دیا ہے لیکن ایڈلر نے اپنا سارا نظریہ تشدد اور خود اذیتی کی معذرت بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ احساس کمتری اور نالائقی سے آدمی خود اذیتی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور جب اس میں طاقت و رجحان کی خواہش ابھرتی ہے تو اس میں سادیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق سادیت اور خود اذیتی دونوں ہی انسانی نفسیات کے اہم اور کارآمد جزو ہیں بلکہ وہ تو سادیت کو صرف "طاقت کی خواہش" اور خود اذیتی کو احساس کمتری کا نام دیتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ دونوں رجحانات کی تسکین ہونا چاہیے۔

اس قسم کی غلطیاں اکثر ہوتی ہیں کہ انسان سے تعلق رکھنے والے موضوعات کا مطالعہ خالص اور سائنسیک مطالعے کا نام دے کر غیر انسانی طرز پر کیا گیا ہے۔ نفسیات، بروہمرا نیات، ہومیو پاتی، یوگی، قوتیں، تمام موضوعات انسانی وجود سے تعلق ہیں انسانی وجود اور اس وجود کے مقصد سے علیحدہ کر کے انہیں فزکس یا کیمسٹری کی طرح نہیں سمجھا جاسکتا نہ ہی اخلاقیات سے قطع نظر ان کے ریاضی کے نام سے بنائے جاسکتے ہیں۔ حتیٰ کہ خالص طبیعی علوم مثلاً فزکس یا کیمسٹری کے علوم کا فروغ بھی انسانی

ضروریات کو ہی مد نظر رکھتے ہوئے کیا جاتا ہے۔ جب انسانی جذبات کو وجود کی اکائی سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی جائے تو نتیجہ ہمیں میکانوں کی کتاب شہزادہ کی صورت میں ملتا ہے جس میں طاقت کی طلب اور طاقت کو قائم رکھنے کی اندھی جدوجہد نظر آتی ہے۔ یہ کتاب ہمیں ایسی تاریک دنیا میں لے جاتی ہے جہاں ہر طرف غیر انسانی پر تشدد و قوتیں ہمہ وقت باہم برسرِ پیکار رہتی ہیں اور جہاں مسرت و امید اور زندگی کی سرخوشی کا ذر سا شائبہ تک نہیں۔ یقیناً اس قسم کی دنیا اس دنیا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی جو حقیقی ہے جس میں ہم زندہ ہیں اور سانس لیتے ہیں اور جس میں نشاط و سرخوشی، محبت اور اخوت کے بڑے پایاں امکانات موجود ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ایڈرڈ ایڈلر کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے ایڈلر کے انوکھی نظریہ کی پر جوش تردید کی ہے۔ اس تردید کی وجہ یہ نہیں کہ اس سے دوسرے ماہرین نفسیات کو بالواسطہ ہوئی اور اس بالواسطہ سے بچنے کے لئے انہوں نے ایڈلر کے نظریے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ ذی روح جس نے مسرت اور پیار کے احساس کا تجربہ کیا ہے یہ جانتا ہے کہ آدمی کا مقسوم نفس ایذا رسانی اور خود اذیتی نہیں ہے کسی بھی دور میں آدمی کا مکمل وجود محض جمع اور نفی کا سوال نہیں ہوتا۔ دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ اگر کالڈپر یہ ہند یوں ہی کچھ دیئے جائیں تو ہم اور کوئی سوال نہیں اٹھائیں گے مثلاً ہم یہ نہیں کہیں گے کہ وہ کے بعد وہ نہیں ہونا چاہیے تھا تا کہ جواب چار نہ آتا بلکہ کوئی اور نہہرہ ہوتا۔ اس کے برعکس جب آدمی کے نفسیات کا تجربہ کیا جاتا ہے اور ہمیں اس میں خود اذیتی اور ایذا رسانی کے رجحانات نظر آتے ہیں جن کے اسباب کی ہم بخوبی نشہدہ ہی کر سکتے ہیں تو ہم بے ساختہ کہتے ہیں کہ ان حالات کو بدلنا چاہیے جو یہ کرب انگیز رجحانات پیدا کرتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے ہم جوتے سے اس کیل کو نکال پھینکتے ہیں جس نے پیر میں زخم ڈال دیا۔ یہ حقیقت ہے کہ کسی بھی عام نفسیاتی لمانوسے صحت مند آدمی میں جرات بھی ہوتی ہے اور امید بھی اسے شعوری طور پر اپنی قوت عمل کا احساس ہوتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ بڑی حد تک اپنے مستقبل کے حالات کا رخ خود متعین کر سکتا ہے۔ اس بڑی طویل و سرفیض دنیا کا سب سے زیادہ فعال اور باعمل جزو خود آدمی ہے۔

ایڈلر کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے اس بات کو آگے بڑھایا ہے کہ وہیم ریچ
کارن ہارنی اور ایرک فرام اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ فرائیڈ اور ایڈلر کے نظریات جزوی طور پر
غلط ہیں۔ نہ تو خود اذیتی اور سادیت جنسی کجروی کا نتیجہ ہیں۔ نہ ہی یہ ایسے رجحانات ہیں جو
آدمی کی نفسیاتی نشوونما کے لئے لازمی ہیں۔ زرام کا خیال ہے کہ بلوغت کے بعد جنسی کجروی دراصل
ابتدائی سادیت اور خود اذیتی کا نتیجہ ہوتی ہے نہ کہ اس کی وجہ۔ جنسی کجروی کے مرض کی اصل جڑ
نفسیاتی حائل میں ہے اور اس نفسیاتی خلل کے اسباب دریافت کرنے کے لئے ان حالات کا جائزہ
لینا ضروری ہے جنہوں نے اسی آدمی کی نفسیات میں یہ مہلک اور مضر تحریکیں پیدا کیں جب ہم
مزید تفتیش کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دونوں مذکورہ رجحانات آدمی میں احساس
تہنائی اور احساس بے چارگی سے بچنے کی نفسیاتی کاوشوں کا رد عمل ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ جو سادیت
اور خود اذیتی کا شکار ہوتے ہیں۔ دراصل بہت خوفزدہ ہوتے ہیں وہ خود کو بھری دنیا میں تنہا
پاتے ہیں اور چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا جس سے ان کے ابتدائی بندھن منقطع ہو چکے ہیں۔
انہیں ایک ناقابل تسخیر اور ان کی مخالفت کرنے والی طاقت لگتی ہے جس کے مقابلے میں وہ خود
انتہائی کمزور اور حقیر ہیں۔ اسی احساس بے چارگی سے جھٹکا حاصل کرنے کے لئے وہ اپنی ننھی سی
ذات کو کیسے فراموش کر دینا چاہتے ہیں۔ اس کوشش میں فرد ایک قوت کو شناخت کر کے خود کو
اس میں ضم کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ بے چارگی کے احساس سے فرد کو ناقابل برداشت ذات
پہنچتی ہے خود کو مزید اذیت پہنچا کر وہ اضطرابی طور پر اپنی اذیت کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے
اس کی مضطرب شعور تر قوتیں اسے بتاتی ہیں کہ اذیت اگر بہت شدید ہو جائے تو اس کا احساس
بھی زائل ہو جائے گا۔

بقول شاعر؎

ورد کا خد سے گزراست ودا ہو جانا

اس طرح ناقابل تسخیر قوت کے بالمقابل ذر سی انسانی ذات اپنے وجود کے اثبات
پر جو صراحت کرتی رہتی ہے وہ ختم ہو سکتا ہے یہ داخلی کشمکش ختم ہو جائے تو پھر خود فراموشی
ممکن ہو جاتی ہے۔ بہت زیادہ شراب پی کر لٹے ہیں سڑن ہو نا بھی خود فراموشی کی کوشش ہے

بہش لوگ اپنے آپ کو مٹا ڈالنے کی خواہش میں پوشیدہ طور پر اپنی موت کے خواب دیکھتے رہتے ہیں ان کی موت داہمہ خود اذیتی درلغی وجود کے اس رجحان کی تسکین کرتی ہے۔

ہر داخلی کش مکش نشانیہ کے لیے مقدار معادن ثابت ہوتی ہے۔ ایسا فرد جو پہلے ہی اپنی منفرد ذات کے اثبات پر قادر نہ ہو تب اپنے اختیارات کو خود تسلیم کرنے کے لئے کمر بستہ ہو جاتا ہے۔ کش مکش سے گھنڈا پڑتا ہو بہت آسانی سے یہ اختیارات ختم کر کے بنیاد پر سکھ کا سانس لے سکتا ہے۔ فسطائی بیڈراس کے نزدیک وہ اٹل اور لافانی قوت بن جاتا ہے جس میں وہ اپنا وجود ضم کر دیتے ہیں خواہش رکھتا ہے اسے یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس کی طرح کروڑوں افراد نے اپنے اختیارات اس لیڈر کو منسوب کیئے ہیں گویا لیڈر جملہ اجتماعی اختیارات کا امین بن چکا ہے پس تو وہ بھی کروڑوں کے اجتماع میں نور اشغال ہو جائے اور انفرادی اختیارات سے چھٹکارا حاصل کرے۔

یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ ہم اجتماع میں شمولیت کے معنی کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ فرد کیلئے ذاتی سمجھ بوجھ کے ساتھ اور باشعور سوچ بچار کے بعد کروڑوں انسانوں سے یک جہتی اور جذبہ اخوت محسوس کرنا انگلیز چیر ہے اور عالم اضطراب میں بھیڑ میں گم ہو جانے کی خواہش کرنا بالکل دوسری نوعیت کی بات ہے۔ اولیں جذبہ کی بنیاد خود انفرادی ذات کا بھروسہ پر اثبات ہے۔ یہ جذبہ اتنا دیر پا رہتا ہے جو ثبات اور فرد جبہ وقت اپنے اختیارات کا استعمال کرتا ہے جبکہ آخر الذکر خواہش کی پشت پر صرف خوف اور اضطراب ہے۔ یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ اس طرح اجتماع میں جو ذکر ہو دنیا فرد کی احساسیں سمیپارگی و تنہائی کا دوا ابھی نہیں۔ وجود سے چھٹکارا پانا قطعی ناممکن ہے یہ تو ہر سکتا ہے کہ کچھ سرے کے لئے احساس تنہائی دے چارگی دب جائے لیکن اندرون ذات یہ دیئے ہوئے احساسات مزید تخریبی تحریکیں پیدا کرتے ہیں۔

انشائیہ بھی کسی قوم کے نفسیاتی مسائل کا حل نہیں صرف قومی اطمینان کا منظر ہے یہ اس اخلاقی خود اذیتی اور مادیت کی سیاسی شکل ہے جس نے مذکورہ قوم کے افراد کو طاقت پرست بنادیا ہے۔

پاکستانی قوم نے اس منقرضی تادیب میں بار بار یہ ثابت کیا ہے کہ ہم طاقت پرست ہیں۔

فوجی آمرایہ خاں کی پاکستانی قوم کے نفسیاتی مزاج کے ساتھ غیر معمولی مناسبت تھی۔
 ۱۹۵۸ء میں پہلے مارشل لا کے نفاذ کے ابتدائی دور میں ایوب خاں پاکستانی خواص و
 عوام میں اس درجہ مقبول تھے کہ اس کی مثال شاید ہی ملے گی۔ یہ ایسی حقیقت ہے جسے جھٹلانا انتہائی
 درجے کی خود فریبی ہوگی۔ ایک بہت ہی قلیل تعداد کے مخالفین کے سوا شہری آبادی کی
 اکثریت فوجی حکومت کے قیام پر جشن منا رہی تھی۔ انہیں نہ اپنے جمہوری اختیارات بھین جانے
 کا غم تھا نہ معمولی شہری حقوق سے بھی محروم کیے جانے کا افسوس۔ فوجی حکومت طاقت ور حکومت
 تھی اور ہر شخص اس حکومت کے قیام پر شاداں و فرحاں نظر آ رہا تھا۔
 یہ حکومت ایک "طبعی بدوکار" کی طرح آئی تھی اس زمانے میں ان گنت باریہ عملہ سننے میں آتا تھا۔
 "بس اب سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا۔"

اس خوش و خرم پر امید جشن منانے والے اجتماع میں سے ہم پھر ایک فرد کے احسانات کا
 تجزیہ کرتے ہیں۔ فرض کیجئے وہ ڈل کلاس سے تعلق رکھتا ہے اسکول میں پڑھاتا ہے کلرک ہے یا
 معمولی دکاندار۔ اس کا نام ہم زبیر رکھتے ہیں۔

زبیر کے دماغ میں فوجی حکومت کا مطلب کیا تھا؟

رائفلیں، بندوقیں، ٹینک، تنومند نوجوانوں کی مارچ کرتی ہوئی پلیٹیں، صاف ستھری
 کھٹ سے اکثری ہوئی وردیاں۔ ایک ساتھ سلوٹ کے لئے اٹھتے ہوئے ہاتھ۔ فوجی انسروں کے
 آرڈر جن کی بے چوں و چرا فوری تعمیل ہو رہی تھی، سڑک پر فوجی بوٹوں کی یکساں، سنجیدہ آواز
 طاقت۔ طاقت۔ بے پناہ طاقت، ایسی طاقت جو اٹل تھی جو کم از کم زبیر کے لئے قطعی
 ناقابل تسخیر تھی۔

ہمارا زبیر اپنے لرزتے ہوئے تشنہ دگر سنہ ادھورے سولین وجود کے ساتھ فوراً سربسود
 ہو گیا۔ آج وہ طاقت کے روبرو تھا، اس کے نزدیک فوجی حکومت سب سے بڑی طاقت تھی
 وہ فوراً اپنے وجود کو اس بڑی طاقت میں غم کر دینا چاہتا تھا۔ اس کے لئے فوجی بوٹوں نے پس بانا
 ہی سب سے بڑی معرکہ تھی اس کے دماغ میں خدا کا جو بہم ساخا تھا وہ انسانی ٹرکھل میں نمودار
 ہو گیا تھا۔ سو اس نے کہا۔

ایوب خاں فرشتہ قسمت بن کر قوم کو بچانے آئے ہیں۔

فوجی تفہیمات کی یہ حالت تھی کہ ایوب خاں کا جہم۔ یعنی ان کا لہا چوڑا، بھاری بھر کم اور سرخ و سفید ہونا بھی ان کے برزائسان ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا تھا چھت ہند کے انتقال کے بعد جب شہساز ستری ہندوستان کے برائے منڈ بنے تو ان کا دبلا پتلا اور مخنی جسم اکثر ایوب خاں کے جھڑ کے مقابلے میں منظر کا نشانہ بنا تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح بنگال میں فوجی کارروائی کے زمانے میں بنگالیوں کا سانولا اور دبلا پتلا ہونا ان کے کٹر ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ گویا ان کی جسمانی ساخت اس بات کا جواز تھی کہ انہیں کمبل دیا جائے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہمارے پڑوسی ملک ہندوستان میں انہیں کٹ اورشی سماجی شعور ہم سے بالیدہ تر ہے کہ وہاں دبلا پتلا بدن اور چھوٹا قد شاستری کے وزیر اعظم بننے میں مانع نہیں ہوا! ۱۱

رفتہ رفتہ مارشل لا کے کئی خدائے ملک میں باقاعدہ قوانین کی حیثیت سے نافذ کر دیے گئے متفرق حلقوں سے ان کے خلاف آوازیں اٹھائی جانے لگیں۔ مثال کے طور پر یونیورسٹی آرڈیننس کے خلاف طلباء نے مظاہرہ کیا۔ پریس آرڈیننس کے خلاف بعض محدود حلقوں میں غم و غصے کے جذبات پیدا ہوئے۔ لیکن عام آدمی کے نزدیک یہ قوانین تو فی فلاح و بہبود کے بین و مطابق نہ تھے۔ زیادہ تر تہذیب پرستی تھا کہ سیاست یا سیاسی فلسفے کے نظریات سے دلچسپی لینا اس کے مطالبہ مسلم بنیٹ کے لئے درست نہیں تھا۔ اس بات کا جواب تھا کہ ان کا مقیاس ہی تمام تر کاروبار اس ڈگری کے حصول کیلئے دفعہ رد سے جو اسے جلد سے جلد خود کفیل بنا سکتی ہے۔ حکومت کے خلاف سوچنا اس کے پیش از نقدادی ترقی کی راہیں مسدود کر سکتا تھا۔ اسی لئے عام والدین اس بات کے خد میں تھے کہ ایسا ماحول ہی پیدا نہ ہونے دیا جائے جہاں سیاسی سوچ پیدا ہو سکتی ہے۔ اس طرح والدین مطلق العنانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر رہے تھے کہ اس کی اولاد کی ذات کے صرف بک پہلو کی فخر نہما ہونی چاہیے جو اسے انتقاد ہی ترقی میں مدد دے سکے۔ دین ممکن ہے کہ ایسے والدین اپنی گوشمالی میں بہت حد تک کامیاب رہے ہوں۔

رہا پریس تو اکثریت کر پریس پر پابندی سے بیک کو نہ رکھیں ہوئی تھی۔

آزاد پریس لوگوں کے سامنے مختلف نظریات اور ایسی خبریں پیش کرتا تھا جن سے وہ ایک تصویر کے کئی رخ دیکھتے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو نہی پریس پر پابندی لگی انہوں نے فوراً خود کو یقین دلایا کہ دراصل اخبارات عوام میں بد نظمی پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے لہذا یہ بہت اچھا ہوا کہ اب انہیں من مانی کرنے کی اجازت نہیں ملے گی بلکہ رفتہ رفتہ وہ اخبارات کو ہی سرے سے غیر ضروری سمجھنے لگے۔

ایوب خاں کی حکومت کا سب سے بڑا وصف اس حکومت کا استحکام سمجھا جاتا تھا۔ یہ استحکام حکومت کی طاقت کے اٹل ہونے کا سب سے بڑا ثبوت تھا۔ لوگ بار بار اس بات پر خوشی کا اظہار کرتے تھے کہ بالآخر پاکستان میں ایک مستحکم حکومت قائم ہو گئی ہے۔ شاید ہی اس زمانے میں کسی نے یہ سوال اٹھایا ہو کہ یہ استحکام آخر سے کس چیز کا۔ کیا یہ ایسی قدروں کا استحکام ہے جو قوم کی اخلاقی، تہذیبی اور معاشی ترقی کے لئے محدود معاون ثابت ہوں گی۔ یا یہ صرف آمریت کا استحکام ہے!

معاشی ترقی کا ذکر اکثر و بیشتر کیا جاتا تھا لیکن ملکی معیشت کو قوم کی مجموعی معاشی ترقی سے کاٹ کر نہیں دیکھا جاسکتا۔

بالکل جس طرح فرد میں بھوک اور پیاس کی جلیتوں کے ساتھ ساتھ محبت کرنے، پسند کئے جانے اور اپنے اختیارات استعمال کرنے کی فطری طلب موجود ہوتی ہے۔ صرف بھوک اور پیاس کی جلیتوں کی تسکین کر کے ہم آدمی کو طبعی لحاظ سے زندہ تو رکھ سکتے ہیں مگر اس زندگی کو انسانی زندگی نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ اس کی نفسیاتی ضرورتیں تشہ تکمیل رہ جائیں گی۔ یہی کیفیت پاکستانی قوم کی تھی جس کے افراد کی عمدہ نفسیاتی ضرورتیں نظر انداز کر دی گئی تھیں۔

لیکن تقسیم کے بعد پاکستانی قوم ایک دھچکے سے دو چار ہوئی تھی۔ بیشتر شہری آبادی کو آزادی کا یقین دلایا گیا تھا جبکہ انفرادی اعتبارات کسی کو نہ مل سکے تھے۔ اس کیفیت سے بر فرد جو خلا محسوس کر رہا تھا وہ اس کے لئے کرب انگیز تھا اس خلا نے فرد کی نفسیات میں ایسی خود اذیتی کا رجحان پیدا کر دیا تھا کہ نفسیاتی ضرورتوں کی نفی سے اسے بڑی حد تک تسکین ملتی۔

۱۹۵۸ء سے لے کر ۱۹۶۵ء تک کا عرصہ اسی ”استحکام“ سے گزرا۔

تباہی کی اکا دکا آوازیں کو چھوڑ کر پورے ملک میں مکمل شام تھا۔ پاکستانی قوم آمریت سے سمجھوتہ کر چکی تھی۔ یہ سمجھوتہ اس حد تک پختہ ہو چکا تھا کہ لوگ فوجی حکومت سے پیدا ہونے والی استدانی سننے کی حدیں پار کر چکے تھے۔ آمریت ان کی نفسیات میں اب رہنے بسنے لگی تھی۔ یہی آجاری حکومت کے ساتھ ابھڑا ہوا ہے کہ آمری نظام کے سانچے میں ڈھلنے میں مصروف تھی حکومت کی طاقت اٹل تھی اور وزیران رقی کر رہی تھی فرد کی نجات اسی میں تھی کہ وہ خود کو اسی طاقت کا ایک جزو بنائے۔

۱۹۶۵ء میں ہندوستان سے پاکستان کی جنگ پاکستانی نفسیات کے لئے بڑے حد تک ثابت ہوئی۔ عام پاکستانی کو اس بات کا، مکمل علم نہیں تھا کہ یہ جنگ کبوں اور کیسے شروع ہوئی۔ اسے صرف اتنا بتایا گیا کہ ایک یروسی دشمن ملک نے، چانک سم پر حملہ کر دیا ہے۔ ابلاغ عام کے عام ادارے سندھی سے حرکت میں آ گئے۔

پورے ملک میں شدید جوش و خروش کا ماحول بن گیا۔ حکومت کی جانب سے وہ تمام تدابیر کی کیں جو قوم کو نفسیاتی طور پر جنگ سے ہمتانگ کر دیں ظاہر ہے کہ ایسا ہر ملک میں ہوتا ہے جنگ کے شعلوں میں اس بات کے متقاضی بھی ہوتے ہیں۔ سو پاکستانی حکومت نے کوئی انوکھی یاد دہی یہ تمام کی محاذوں سے زیادہ قابل مذمت بات نہیں کی۔

ہر ماں ہندوستان سے جنگ ہوئی اور قوم کا عام آدمی اپنے تصور میں فوج کے ساتھ محاذ پر دشمن کے مقابلے میں ڈٹ گیا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس زمانے میں جنگی ترانوں میں دشمن کی سر زمین کو دشمن سے بچانے کے ساتھ ساتھ دوسرے جذبات کا برملا اظہار ملتا ہے۔ مثلاً اسلاف کی یادگاروں کو غیروں کے قبضے سے چھڑانا۔ پرانے بدے لینا۔ مانی کے نشاندار فتوحات کی یاد تازہ کر دینا وغیرہ

عام پاکستانی کے لئے اس کی فوج اٹل اور ناقابل تسخیر قوت تھی وہ اپنی ذات کو ہر لمحہ اس قوت سے منسلک رکھنا چاہتا تھا اور اس فوج کی فتح کی شان و شوکت سے خود بھی خطا اٹھانے کی توقع رکھتا تھا۔ لیکن جنگ کے دوران اس کے پسند شوق کو جو تازہ پائے لگے تھے۔ اور

فتح و نصرت کی شان و شوکت سے لطف اندوز ہونے کا شکیانہ اس میں پیدا ہوا تھا اس کی تسکین نہ ہو سکی
جنگ بندی بھی ہو گئی بلکہ دیکھتے ہی دیکھتے ہی ایوب خاں تاشقند میں دبے پتلے سٹائری کیساتھ
ایک معاہدے پر دستخط بھی کرائے۔ کہاں یقین غلٹ رفتہ کی یاد گاریں۔ فتح و نصرت کی شان و
شوکت۔ سپہا ہر کمر بند سے میں گرے ہوئے دشمن۔۔۔ حتیٰ کہ کشمیر تک نہیں مل سکا تھا
پاکستانی قوم ہکا بکا یہ تماشا دیکھ ہی نہیں سکتی تھی۔ کچھ عرصے تک ترقیاتی بے یقینی کا عالم رہا۔ جب
بالآخر حقیقت کو تسلیم کرنا ہی پڑا تو عام پاکستانی نے انوس سے ہاتھ مل کر کہا۔ ”چہ چہ۔۔۔
کھو دا پہاڑ اور لنگلا چوہا“

تھوڑے عرصے پاکستانی قوم کی بے چینی اور اضطراب کا وہ عالم تھا جس طرح غشیات کے
عادی کو مارنیا کا انجکشن نہ لگ سکے اور وہ بیلدیا پھرے اور یہ سچ بھی تھا کہ قوم کو اٹل طاقت
کے مارنیا کے انجکشن کی عادت ہو چکی تھی۔ سات برس کے بعد پہلی مرتبہ یہ انجکشن اپنا اثر کھو بیٹھا
تھا۔ تمام قومی جوش و ولولہ قومی کیا ہٹ میں تبدیل ہو گیا تھا۔ معاہدہ تاشقند کے فوراً بعد ایک
ادبی مجلے ”نئون“ میں اشتیاز حسین کا افسانہ ”چوہا“ چھپا تھا جو اس کیا ہٹ کی عکاسی کرتا ہے۔
یہ علامتی افسانہ ہے۔ کہانی اس طرح تھی کہ دوران جنگ ایک صاحب نے اسے اپنے مکان کے
سامنے خندق کھودی تھی جو حفاظتی اقدامات کے تحت مجگہ کھودی جا رہی تھیں۔ جنگ بندی
کے بعد لوگوں نے خندقیں کو پاٹ دیا مگر ان صاحب نے خندق کھدی چھوڑ دی۔ معاہدہ تاشقند
کی خبر آنے کے بعد انہوں نے اپنے مکان کے سامنے کھدی ہوئی خندق کو بھرنے کی اجازت
دی۔ جب لوگوں نے ان سے پوچھا کہ آپ کیوں خندق پاٹ رہے ہیں تو انہوں نے زمین پر
تھوک کر کہا ”کل رات اس میں سے مل رہا چوہا لنگلا“

اس افسانے میں کیا ہٹ کے جو تاثرات ملتے ہیں وہ اس زمانے میں پاکستانی قوم کی
شدید مایوسی اور غم و غصے کے غماز ہیں۔ لوگ دبے دبے غفلتوں میں ایوب خان کو غدار
کہنے لگے تھے وہ ایوب خاں کو اس لئے غدار نہیں کہتے تھے کہ انہوں نے کسی اصول ستاداری
کی بھی بلکہ ایوب خاں نے جو کہ فوجی آمرانہ عوام کے اس یقین کو متزلزل کر دیا تھا کہ ان کی
فوج دنیا کی سب سے اٹل۔ ناقابل تسخیر اور عظیم طاقت ہے

پاکستان میں بشعور طبقے نے جمہوریت کی بحالی کے لئے جو کوششیں کی ہیں ان کی اہمیت اپنی منزلت سے کہیں اس کیساتھ نہ ملے۔ امریت کے خلاف تحریکوں کو مقبول بنانے میں قابل ذکر کردار اداں۔ زمرہ رتہ ہی کہیا جاتا ہے۔ جہلالت میں مل گئی۔ ماسوائے ان کا یقین بھی متزلزل ہو گیا کہ نوجی حکومت ان درامانی حالت سے اس طرح برسرِ باز رہے بات کے سے حالات سازگار ہونے لگے کہ وہ پاکستانی آدمی جمہوریت کی بحالی کی مثبت تحریکوں میں بندوبست ہو جائے۔

بہ حال، ایک سرسبز جائزہ بھی صاف بتاتا ہے کہ پاکستانی ایک بل اور ناقابل تسخیر نوت کی جستجو کا سہ کا ہے کرنا۔ بتا رہا ہے جس کے ساتھ وہ اپنے وجود کو منسلک کر سکے۔ ایک کے بعد دوسری مایوسی اس طلب کو شدید تر کر سکتی ہے۔ یہ طلب اس کی نفی بات میں خود اذیتی کے رجحان کی غمازی کرتی ہے۔

خود اذیت پرست شخصیت اپنے وجود کی کہل نڈ کر کے ذات سے چٹکارا پانا چاہتی ہے۔ یہاں تک کہ ممکن ہو سکے۔ جبکہ وہ کسی غلیم طاقت سے مغلوب ہو جائے اور خود کو اسی طاقت کا ایک حصہ سمجھنے لگے۔ اس طرح وہ اس ذمہ داری سے نہایت حاصل کر سکتا ہے جو انفرادی اختیارات کے استعمال سے اس کی ذاتی ذمہ داری ہوگی غلیم طاقت کا حصہ بن جانے پر اسے کوئی فیصلہ خود نہیں کرنا پڑے۔ کا غلیم طاقت اس کی طرف سے خود ہی اہم اکیلے کرے گی۔ اگر وہ سازگار حالات میں خود یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے کہ کیا چھپا ہے اور کیا بُرا ہے تو وہ شک و شبہ کے کرب سے دور ہو جائے گا۔ عین ممکن ہے کہ اس کا شعور جس بات کو اچھا سمجھے وہ اس کے فوری ذاتی مفاد کے منافی ہو۔

یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ذاتی مفاد سے اس شخص کا مطلب عام طور پر اس کے سماجی وجود کا مفاد ہوتا ہے۔ ذاتی شعور کے بل پر کئے ہوئے فیصلے کو تسلیم کرنا ذات کی بہتری کے منافی ہو ہی نہیں سکتا، بلکہ ذات کی کائی برقرار رکھنے کا واحد طریقہ ہی یہی ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت کر دی جائے کہ خود اذیتی اور سادیت عموماً ساتھ ساتھ پائی جاتی ہے خود اذیتی میں آدمی بیرون ذات کسی شے یا شخص کے ساتھ اپنے آپ کو منسوب کر لیتا ہے۔ پسنا اختیار کر کے دیتا ہے۔ خود کو کمزور بنانا چلا جاتا ہے۔ لیکن موقع ملنے پر ایسا آدمی خواہ

کتابی کمزور کیوں نہ ہو اگر کبھی خود سے زیادہ کمزور پر غالب آسکا تو اسے تکلیف پہنچائے اور کچلے بغیر نہیں رہ سکتا۔ وہ اپنی ذات کو طاقت و رذات سے تو شک رکھتا ہی ہے لیکن گاہے گاہے اس کا رشتہ کمزور رذات سے بھی قائم ہو جاتا ہے۔ اس کی شخصیت کا بنیادی عملاً دونوں رجحانات کو جنم دیتا ہے۔ یہ عملاً اس سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس بات کی اہلیت پیدا نہیں کرتا کہ اپنے وجود کی پردن ذات پھیلی ہوئی دنیا سے علیحدگی برداشت کر سکے وہ اس بات کی کوشش نہیں کرتا کہ اپنے کام اور اپنی فطری محبت سے دنیا سے رشتہ قائم کر سکے اس کی تمام تر مبالغہ یہی بنتی ہے کہ یا تو وہ خارج سے مغلوب ہو جائے یا خود اس پر غلبہ پائے۔

دوسروں کو مغلوب کرنے کی اس طلب کو بعض اوقات طاقت ور بننے کی خواہش سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم طاقت ور انسان کی تعریف پر غور کریں۔

عام حالات میں عام آدمی طاقت ور ہی تو ہوتا ہے۔ مناسب غذا ملے تو اس کے بدن کی درست نشوونما ہوتی رہتی ہے۔ مناسب ماحول مہر ہو تو اس کے قوت ادراک، قوت متادہ، قوت ارادی اور قوت عمل پھیلتے پھولتے اور ترقی کرتے رہتے ہیں۔ جسمانی منیت یا دوسری نفسیاتی قوتوں کا استعمال کرتے رہنے سے آدمی ذہنی، جسمانی لحاظ سے بالکل چست اور چاق و چوبند بنتا ہے۔ ایسا آدمی طاقت ور ہے وہ جو کام کرنا چاہے بخوبی کر سکتا ہے اگر وہ کسان ہے تو ہل چلا کر رہ خیر کھیتی اگا سکتا ہے کاریگر ہے تو عمارت کی مارت دکھا سکتا ہے۔ مصنف ہے تو کتاب لکھنا اس کے لئے ناممکن نہیں مگر وہ سب کچھ کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔

سادیت پرست آدمی جس طاقت کی خواہش کرتا ہے وہ کام کرنے کی طاقت نہیں۔ وہ تو دوسرے آدمی کو محکوم بنانے کی طاقت چاہتا ہے۔ وہ خود اپنے انفرادی اختیارات سے کام نہیں لینا چاہتا بلکہ صرف دوسرے کے اختیارات سلب کر لینا چاہتا ہے۔ سادیت پرست کتابی طاقت کیوں نہ نظر آئے لیکن اندر سے کمزور رہتا ہے اور دوسرے کو بھی کمزور بنا دینا چاہتا ہے دوسرے کی طاقتی اور بے چارگی کے احساس پر اسے اپنی طاقت کا گمان ہوتا ہے نفسیاتی ماحول سے مست منہ آدمی کو اپنی طاقت پر یقین کرنے کے لئے کسی بھی دوسرے آدمی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

فسطائیت و راسخ سادیت پرستی کی طاقت کو اپنا آدرش بناتی ہے۔

پاکستانی قوم میں رجحان مختلف نہیں ہے کہ اسی سادیت پرستی کی طاقت کو خود اپنا ترمی آدرش بنایا جائے ہم مسلمان ہیں اور پاکستان اسلام ہی کے نام پر بنایا گیا تھا۔ اس لئے پاکستانیوں کا تاریخ اسلام اور تمام اسلامی تحریکوں سے جذباتی وابستگی رکھنا منطقی لحاظ سے درست ہے یہ ایک مثبت جذبہ بھی ہو سکتا تھا لیکن پاکستانی قوم مذہب اسلام کے فلسفے اس فلسفے کی تغیر دل اور ان تفسیروں سے ہونے والی تہذیبی تندرل سے شاد ہی متاثر ہوتی ہے اس کے لئے سب سے زیادہ کوشش مسلمانوں کی جنگی فتوحات میں ہے۔ دوسرے زیادہ خدا اس ذلت اٹھاتی ہے جب سے بتایا جائے کہ مسلمانوں نے کس طرح دوسری قوموں کو مغلوب کیا۔ کس طرح اور کتنی طویل مدت تک انہوں نے دوسری قوموں پر حکومت کی۔ ایک پڑھا لکھا پاکستانی نوجوان ہندوستان پر انگریز کی حکومت کو اپسیر علیہم کا نام دیگا۔ اور اس کا ذکر نفرت سے کرے گا لیکن مسلمانوں کی جنگی فتوحات کا تذکرہ کرتے ہوئے لذت حاصل کرے گا۔

مسلمانوں نے کئی بار متضاد مفادات کے باعث آپس میں بھی جنگیں لڑی ہیں لیکن انکو ہوشیاری سے فراموش کر دیا گیا ہے۔ یہ ہرگز مقصد نہیں کہ جنگی فتوحات پر شرمندہ ہو جائے۔ بعض تاریخی قوتیں جن میں اقتصادی قوتیں سب سے اہم ہیں ماضی میں جنگوں کو ناگزیر بنا دیتی تھیں وہ جنگیں عالمی جنگوں کی طرح ہونا کبھی نہیں ہوتی تھیں۔ یقیناً ماضی کی جنگوں میں آج کی نسبت سپاہی کی انفرادی شجاعت دلیری اور جذبہ ایقان کا عنصر کم ہے زیادہ اہمیت رکھتا تھا۔ ساتھ ہی اسلام نے بیشتر اقوام کی معاشرتی زندگی پر مثبت اثرات چھوڑے ہیں۔ لیکن جنگی فتوحات کے ساتھ ساتھ اگر اسلامی علوم و فنون سے بھی دلچسپی پیدا ہوتی تو یہ ایک متوازن اور صحت مند جذباتی وابستگی ہو سکتی تھی مگر ایسا نہیں ہے۔ پاکستانی قوم کی دلچسپی صرف جنگی فتوحات تک محدود ہے۔ یہ بات قارئین کو شاید گراں گزرے۔ کیونکہ اپنے اندر جہانم کو اپنی خامی دیکھنا تکلیف دہ امر ہے۔ اس لئے آئیے انگریز کی مثال لیں۔ فرض کیجئے کہ سال ۱۹۴۷ء میں انگریزوں میں ایسے انگریز رہتے ہیں جن کا آدھنی ہیر و شیر دل چرچہ ہے۔ وہ ہمہ وقت اسی کے گنگتے ہیں اور ٹیکسیر کے نام سے بھی آشنا نہیں تو آپ ایسے انگریزوں کو کیا کہیں گے؟

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سادیت پرست آدمی مذہب کی زندگی میں بظاہر بالکل نارمل نظر آتا ہے۔ اس کی سادیت پرستی سے وہی افراد واقف ہوتے ہیں جو اس سادیت کا نشانہ بنتے

رہتے ہیں۔ مثلاً ہوی بچے خاندان کے افراد یا ایسے چند افراد جو اس کے ساتھ کام کرتے ہوں اور اس سے کم تر ہونے پر ہوں۔

خود اذیتی پرست آدمی کی کمزوری سے بھی چند ہی اشخاص واقف ہو جاتے ہیں جنہیں وہ خود اذیتی کے رجحان کی تسکین کے لئے استعمال کرتا ہے کسی شخص یا کچھ اشخاص کو اذیتی پرست آدمی اپنا آنا یا ماکم بنا لیتا ہے اگر سطحی نظر سے دیکھیں تو یہ رشتہ بعض اوقات محبت اور قربانبری کا رشتہ دکھائی دے گا۔

ایسا معلوم ہو گا کہ گویا بزرگ کے دل میں عمر کے لئے بڑی عزت و تعظیم ہے۔ وہ اس کی مرضی کی خلاف ایک قدم بھی نہیں اٹھاتا یہاں یہ بھی واضح کر دیا جائے کہ اگر بزرگ میں خود اذیتی کا رجحان ہے اور اس نے عمر کو اس رجحان کی تسکین کے لئے غصب کیا ہے تو وہ عمر کا معمول بن جائے گا۔ یہ ضروری نہیں کہ خود عمر کو بزرگی پر کلی اختیارات حاصل ہوں۔ اگر بزرگ نے اپنے تئیں عمر کو خود سے برتر اور طاقت ور تسلیم کر لیا ہے تو وہ عمر کے تمام احکامات کی از خود تعمیل کرے گا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی بعض افراد دوسرے افراد سے کئی لحاظ سے بہتر اور بزرگ نہیں ہوتے؟ اور کیا اس بزرگی کے تعظیم نہیں کرنی چاہیے؟

لیکن بزرگی کی ہمیشہ ایک ہی نوعیت نہیں ہوتی۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ استاد علم کے لحاظ سے شاگرد سے بزرگ ہے۔ کوئی بھی پُر غلوں شاگرد جو استاد کے علم پر استاد کرتا ہے اس کی تعظیم کرے گا۔ اس کے ایک ایک لفظ کو خود سے سنے گا اور اس کے کہے پر عمل کرے گا۔ استاد کی بزرگی حقیقی بزرگی ہے۔ تحصیل علم میں شاگرد اس سے بہت پیچھے ہے۔ لیکن استاد شاگرد کے معمول علم میں برابر دوسرا رہا ہے۔ جوں جوں شاگرد علم حاصل کرتا جا رہا ہے اس کے اور استاد کے درمیان جتنا مسئلہ تھا۔ وہ گھٹتا جا رہا ہے۔ اس کے برعکس آقا کو غلام پر بزرگی حاصل ہوتی ہے۔ وہ غلام کو من چاہے طریقوں سے استعمال کرتا ہے۔ اس کی محنت کا استعمال کرتا ہے۔ آقا اپنے غلام کا جتنا استعمال کرے گا اسی قدر اس کی بزرگی اور غلام کی کسری میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ غور کیجیے کہ ایک رشتے میں فاسد گھٹ رہا ہے جبکہ دوسرے رشتے میں بڑھتا ہی جا رہا ہے۔ ایک آدمی کی دوسرے آدمی پر اس نوعیت کی بزرگی معنوی اور تکلیف دہ ہے۔

اس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ خود افرتی کی تسکین کے لئے جو حاکم آقا منتخب کیا جاتا ہے۔ وہ کوئی گوشت پوست کا آدمی بھی ہو سکتا ہے اور محض ایک اندردنی یا داخلی کیفیت بھی۔ بلکہ بیشتر صورتوں میں ایسے افراد کسی نامعلوم سی قوت کے احکامات کی تعمیل کرتے نظر آتے ہیں جنہیں اپنے اندر کی آواز سمجھتے ہیں۔ اکثر اس اندر کی آواز کو احساسِ فرض یا ضمیر کی آواز کا نام دے دیا جاتا ہے جبکہ اس کا ضمیر سے کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر زید اپنی بیوی کے ساتھ سینما دیکھنے کی خواہش کرتا ہے لیکن عین وقت پر وہ بدل کر اپنے والدین سے یا بھائی بہنوں سے ملنے چلا جاتا ہے ان سے مل کر اسے کوئی خوشی حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ جھجلاہٹ ہوتی ہے لیکن کیونکہ اس نے اپنی اصل رضا کے خلاف کام کیا اس لئے خود افرتی کی طلب کی تسکین ہوتی ہے۔

مگر فطری رحمان تاریخ کی طرف ہے لیکن اس کے بموجب باپ کی خواہش تھی کہ وہ ڈاکٹر بنے۔ اس لئے وہ میڈیکل کالج میں داخلہ لے لیتا ہے اور بقیہ عمر شاید ایک ناکام ڈاکٹر بن کر گزارتا ہے۔

بکر کے دل میں خواہش پیدا ہوتی ہے کہ وہ طے یا شاعری کی کوئی کتاب اٹھا کر پڑھے یا ہنر شوقیدہ سرز جوائنوں کا چھاپا ہوا پمفلٹ ہی پڑھ کر دیکھے کہ آخر یہ کتنے کیا ہیں۔ لیکن یہ بات اس کے ساتھ کام کرنے والے افراد کی نظر میں بیگانہ ہو گئی۔ اس لئے وہ اخبار میں سٹریٹ بازار کی خبروں کا مطالعہ کرتا ہے جن کا ذکر کر کے وہ اپنے اجنباب میں سنجیدہ اور بھاری بھر کم شخصیت کا حامل نظر آ سکتا ہے۔

ستم ظریفی یہ ہے کہ ایسے افراد کو معاشرے میں انتہائی فرض شناس قابلِ اعتماد اور بہتر شخصیتیں سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسے افراد کی ذات ہمیشہ نشہ اندہ خام رہتی ہے وہ ذات کی فطری نشوونما پر قدغین قائم کرتے ہیں۔ یہ سبب تسکین و مسرت کی فطری طلب کو دبا دیتے ہیں زید کیلئے اسکا مفروضہ احساسِ فرض ایسی عظیم طاقت ہے جس کے سامنے اس نے اپنی انفرادی رضا کو ناکارہ بنا دیا ہے۔

عمر کے سامنے اگر مرحوم باپ کی خواہش نہ ہوتی تو وہ کسی اور بیٹے سے اپنی انفرادی رضا

کی نفی کرتا اور قربانی پیش کرتا۔ اسی طرح بکر کے لئے اس کے احباب کی رائے ہی دوا اہل قوت ہے جس کے احکامات کی تعمیل ناگزیر ہے اور جس کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں کوئی کمال ہی نہیں اٹھایا جاسکتا۔

یہی سادیت اور خود اذیتی آدمی کو طاقت پرست بنادیتی ہیں۔ ایسا آدمی طاقت کی پرستش کرتا ہے اور کمزوری سے سخت نفرت کرتا ہے وہ طاقت کے سامنے فردا بھک جائے گا اور کمزور کر بے رحمی سے کھل ڈالے گا۔

بعض دفعہ طاقت پرست شخصیت کی کچھ حرکات ایسی بھی ہوتی ہیں جو مشاہدین کو غلط فہمی میں ڈال سکتی ہیں۔ ایسا تب ہوتا ہے جب طاقت پرست شخص خود کسی مقتدر قوت کے خلاف اٹھ کھڑا ہو۔ دوسرے لوگ یہ یاد رکھ سکتے ہیں کہ شاید مذکورہ شخص طاقت پرست نہیں درندہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ مقتدر طاقت سے بغاوت کرے؟

لیکن باریک بینی سے مشاہدہ یہ ثابت کرتا ہے کہ مذکورہ شخص ہمیشہ صرف اس صورت میں باغیانہ قدم اٹھاتا ہے جبکہ اسے مقتدر طاقت میں ضعف اور کمزوری کے آثار نظر آنے لگیں۔ ایسی صورت طاقت پرست اعلان بغاوت میں لمحہ بھر کی دیر نہیں کرتا۔ عام طور پر ایک طاقت سے بغاوت کے پہلے قدم کے ساتھ ہی وہ کسی دوسری طاقت کی اطاعت شروع کر چکا ہوتا ہے لیکن کمزور پڑتی ہوئی مقتدر طاقت سے بغاوت کو لوگ جرات ہمت کا قدم سمجھ سکتے ہیں جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا۔

خود اذیتی کی طلب ہمیشہ فرد میں جمود اور سکوت ہی پیدا نہیں کرتی۔ یہ طلب ایک متحرک قوت بن سکتی ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہو سکتا ہے کہ مذکورہ شخص آگے ہی آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے جبکہ جس راستے پر وہ منزلیں مار رہا ہے وہ صرف خود اذیتی اور طاقت کی پرستش کا راستہ ہے۔

ایسی شخصیت باطنی طور پر نہیں ہو سکتی۔ لیکن کبھی انقلابی نہیں ہو سکتی۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک مخصوص صورت حال میں انقلابی قدم اٹھاتا ہوا نظر آتا ہے یا بعض سیاسی جماعتیں بڑی انقلابی اقدار کا علم لے کر نکلتی ہیں اور کچھ عرصے بعد بعض طاقت پرست بن کر رہ جاتی ہیں لیکن

اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ دراصل یہ لوگ اور یہ تحریکیں کبھی انقلابی تھی ہی نہیں۔ صرف کمزور پڑتی ہوئی طاقت سے بغاوت کر رہی تھیں ان میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آتی۔

یہی ذاتی کشمکش اور کھینچ تان جو طاقت پرست آدمی کی نفسیات میں جاری و ساری رہتی ہے، زندگی کے ہر پہلو کی جانب اس کا رویہ متعین کرتی ہے۔ اسے مستقل کسی ایسی غیبی قوت کے وجود کا یقین رہتا ہے جس کے آگے وہ مجبور اور لاچار ہے۔ اس قوت کو توذیر کا نام بھی دیا جاتا ہے البتہ آدمی یقین رکھتا ہے کہ اس کی زندگی پیلے سے ہی کچی جا چکی ہے جو کچھ ہوگا وہ صرف قسمت سے ہوگا۔ اس کی سماجی حیثیت اس کی قسمت سے الگ وہ سپاہی ہے تو افسر کی رہا اس کی قسمت بن جاتی ہے اگر سٹارڈیجٹ توڑ دی گئے انارچرٹس اس کی قسمت ہیں جو اس کی زندگی کو متاثر کریں گے۔ اس کی خوشحالی یا بدحالی بھی ایسی سماجی صورت حال نہیں جو انسانی عمل سے بدلی جاسکے بلکہ سب کچھ اس کے نزدیک ایک ایک بڑا اور بڑا کیرتھت کے مشطابہ ہیں۔

ایسے ماسم واقعات جو خود انسان رونما کرتے ہیں اور جو کہ وڑوں آدمیوں کی زندگی کو متاثر کرتے ہیں مثلاً جنگ بھی تقدیر ہی ہے۔

ایک اور پسندیدہ نقطہ جو سماجی برائیوں کو نہ بدلتے کی کوشش میں استعمال ہوتا ہے وہ ہے تانوں قدرت۔ اکثر مفسرین آتا ہے کہ بیشتر سماجی برائیاں تانوں قدرت ہیں۔ یہ تانوں قدرت ہے کہ کدھ لوگوں پر دوسرے لوگ حکمرانیت کریں۔ یہ تانوں قدرت ہے کہ کسی کو عزت کوٹے اور کسی کو ذلت دے کہ انسانیت ہمیشہ دکھی رہے۔ سزمن خواہ وہ تانوں قدرت ہو یا مسموم آدم طاقت پرست شخصیت ہمیشہ ایک بڑی اور لافانی قوت کے آگے خود کو مجبور اور لاچار پاتا ہے۔ ایسی شخصیت ہمیشہ ماضی کی پرستش کرتی ہے وہ صرف اس بات پر یقین کر سکتی ہے جو ظہور پذیر ہو چکی ہے اور ایک ایسی بات جو اب تک نہ ہوئی ہو اس کے احاطہ تصور سے ہمیشہ بعید رہتی ہے ایسی بات کی خواہش کرنا اور اس کے لئے جدوجہد طاقت پرست آدمی کے نزدیک یا تو جرم ہے یا محض دلوانگی۔ طاقت پرست آدمی یہ یقین ہی نہیں کر سکتا کہ خود ماضی کے واقعات ایک ذلت وجود نہیں رکھتے تھے انہیں انسانوں نے اپنی قوت ارادی اور قوت عمل سے رونما کیا ہے کہ آدمی واقعات رونما کرنے پر حالات کو بدل ڈالنے پر قادر ہے کہ آدمی اپنی تمام رسلاحینوں کے ساتھ اچھوتی چیز

کی تخلیق کر سکتا ہے کیونکہ طاقت پرست آدمی خود کبھی تخلیقی عمل کا تجربہ نہیں کر پاتا۔ اس لئے کون بھی تخلیقی کام اس کے نزدیک ہمیشہ ایک معجزہ ہی رہتا ہے۔ لہذا طاقت پرست آدمی کو یقین کامل ہوتا ہے کہ جو چیز آج اس کی آنکھوں کے سامنے وجود نہیں رکھتی وہ کل بھی وجود نہیں رکھ سکتی مثلاً اگر اس کے اپنے ملک میں ابھی تک مساوات پر مبنی غیر طبقاتی معاشرہ وجود نہیں ہے تو آئندہ بھی کبھی ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

طاقت پرست انسان محض دوسروں کی صلاحیت کی ہی نہیں خود اپنی اہلیت کی نفی کرتا رہتا ہے۔ اس کی دشمنی تو نہیں ہمیشہ اس کی ذات کی بیخ کنی کرتی ہیں اور وہ خود اپنے اخلاقی وجود کے مفاد کے خلاف کام کرتا ہے۔

اپنی جڑیں خود ہی کاٹنے سے جو پھٹا دا پیدا ہوتا ہے اس کی شکل کچا احساس گناہ جیسی ہوتی ہے یہ بھی سچ کراہیے لوگ اپنی کپتلی ہوئی ذات کے گنہگار ہوتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کہتے ہوئے سنا گیا ہے۔

”ہم بہت گناہ گار ہیں جبکہ انہوں نے مذہبی معاملے معروف گناہ نہیں کئے ہوتے اس احساس گناہ کو ج، زکاۃ، روزہ ناز سے کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ماہرین نفسیات اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہبی رسومات کی بلا سمجھے سختی سے پابندی کرنے والے لوگ محض اپنے آپ سے خوار حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔“

طاقت پرست شخصیت بعض اوقات بہت باطل اور جھٹیل دکھائی دیتی ہے۔ ایسا آدمی ان تھک محنت کر سکتا ہے لیکن اس کی تمام توجہ و جدوجہد محض ماضی کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً اسلام کی یاد تازہ کرنا وغیرہ۔

کسی نئے اور اچھوتے خیال کے لئے جدوجہد کرنا اس کے بس کی بات نہیں۔ ایسا آدمی انفرادی ذات کی بہبود کی کوشش بھی نہیں کر سکتا بلکہ ذات سے بالاتر کسی عظیم قوت کے لئے مصروف کار رہتا ہے۔ وہ ایسے خیال کے لئے جدوجہد نہیں کر سکتا جس کی کامیابی ماضی میں ثابت نہ ہو چکی ہو اور جس کے ٹھوس ثبوت موجود نہ ہوں۔ تیسرا اس کے نزدیک طاقتور نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ماضی یا حال میں مقتدر قوت نہیں رہا ہے۔

ایسی شخصیت کے لئے طاقت کی کمی ہمیشہ حرم اور کمزوری کا دوسرا نام ہوتی ہے مقتدر قوت پر عمل کرنا اس کے لئے ناممکن ہے اس میں بہت صرف تکلیف برداشت کرنے کی ہو سکتی ہے۔ تکلیف ختم کرنے کی کوشش کی بہت نہیں ہوتی۔ یہ تین یہ تقدیر کے مقوسے پر عمل کرنے والے افراد ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ انہیں "مرئی مولا" یا اپنی تقدیر پر یقین ہے۔ لیکن اس یقین کی جڑیں بے یقینی اور تسکوک و شبہات میں ہیں۔ یہ بظاہر یقین کر سکتے ہیں مگر کسی بات پر ایمان نہیں رکھ سکتے۔ ایسے لوگ کہیں حال کو مستقبل کے بے پایاں ممکنات کا معاملہ نہیں سمجھتے۔

طاقت پرست آدمی کے لئے انسانوں کا مادی تعلق قطعی بے معنی ہوتا ہے۔ اسکی دنیا میں باری، اخوت اور مساوات نام کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ اسے یقین کامل ہوتا ہے کہ دنیا میں دو طرح کے آدمی ہیں (۱) طاقتور (۲) کمزور۔

ایسا آدمی صرف دو طرح کی کیفیتوں کا تجربہ کرتا ہے کسی پر حکومت کرنا یا کسی کی تابعداری کرنا۔ یہ دو مفہوم تجربات ہیں جن کا دائرہ سادیت اور خود اذیتی متعین کرتی ہے۔ اس حصار سے باہر انسانی محسوسات کے تجربات طاقت پرست آدمی کی دسترس سے بعید ہیں۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے سادیت اور خود اذیتی کا تجزیہ مکمل کر لیا ہے اور بالتفصیل ہر دو جزئیات کے عمل مظاہر پر روشنی ڈالی۔ اس امر کی یاد دہانی ضروری ہے کہ سادیت اور خود اذیتی کے مظاہر بظاہر بڑا بل کوکب میں خزاں گتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ان مظاہر کے تفصیلی جائزے کے بعد ماری کے من میں ایسا خاکہ ابھرے جو اسے نہ معمولی مجوس ہو۔ اور وہ کہے کہ میں تو اپنے آس پاس اپنے واسطے انت من آدمیوں میں یہ مظاہر شناخت نہیں کر سکتا۔ اس لئے واضح ہو کہ یہ مظاہر جب اجتماعی شکل اختیار کرتے ہیں تو دیے دیے غیر واضح اور مبہم ہوتے ہیں گویا اس رد کی مانند ہوتے ہیں جو زیرِ یوب رواں ہو بہر حال ایسے مواقع ضرور آتے ہیں جب یہ اپنی پوشیدہ شدت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کی مثال آجئے تش نشان پہاڑ سے دی جا سکتی ہے جس کی چوٹی سے صرف بے فسر سادھیوں اٹھتا نظر آتا ہے جبکہ لاوا اندر ہی اندر پک رہا ہوتا ہے اور وقت آنے پر آتش نشان مادہ پوری شدت سے ابل پڑتا ہے۔

سادیت اور خود اذیتی سے جو احساس بے چارگی پیدا ہوتا ہے وہ ہمیں پورے معائنے

میں مدح و تحسین کا پھول ملتا ہے۔ بیشتر افراد یقین رکھتے ہیں کہ ان کا ہر عمل کسی نہ کسی طور پر انفرادی ذات سے بڑھ کر کسی بڑی قوت سے وابستہ ہے۔ اسی قوت کے نائنے سے وہ محسوس کرتے ہیں سوچتے ہیں۔ اور عمل کرتے ہیں۔ اسی طاقت سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کی حفاظت کرے گی۔ مصیبت پر سنسپر انہیں بچائے گی۔ ان کی دیکھ بھال کا کام اس طاقت کے سپرد ہے خود اپنے اعمال کے نتائج کا ذمہ دار بھی اسی طاقت کو ٹھہرایا جاتا ہے۔ اکثر اس طاقت کا کوئی واضح نقشہ نہیں ہوتا۔

بعض دفعہ آدمی شعوری طور پر اس بات سے ناواقف ہوتا ہے کہ وہ کسی طاقت پر تکیہ کرتا ہے۔ صرف لاشعوری طور پر محسوس کرتا ہے کہ کوئی بہت عظیم طاقت ہمہ وقت اس کے ساتھ ہے جس کا کام آدمی کی دیکھ بھال کرنا ہے اسے ہم طلسمی مددگار کا نام دیتے ہیں یہ طلسمی مددگار مذہبیت کی ایک مخصوص جامد شکل میں بھی نظر آتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ غیر مذہبی شخص اس طاقت سے بندھے ہوئے نہ ہوں۔ یہ کسی نظریہ کی شکل بھی اختیار کر سکتا ہے مثلاً آپ کو بعض ایسے ترقی پسند بھی ملیں گے جنہوں نے کسی ایک نظریہ کو طلسمی مددگار سمجھ لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ اصول ایسی عظیم طاقت ہے جس کے فرمان پر وہ انتہائی غیر انسانی اور غیر اخلاقی کام کر سکتے ہیں اس طاقت کے سامنے ان کے اپنے دل کی آواز کے کچھ معنی نہیں۔ اس کیفیت کی بہت موثر عکاسی فرانسیسی مصنف ابرٹ کامونے اپنے ڈرامے THE POSSESSED میں کی ہے۔ ڈرامہ کا مرکزی کردار ایک انقلابی گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک موقع پر ایسا آتا ہے جب اسے شاہی سواری پر دستی بم پھینکنا ہے۔ لیکن عین وقت پر اسے محسوس ہوتا ہے کہ بم پھینکنے سے شاہی سواری میں بیٹھے ہوئے دیکھے بھی ہلاک ہو جائیں گے اور وہ بم نہیں پھینک سکتا۔ اس کے ساتھی اسے بہت برا بھلا کہتے ہیں وہ اسے متعون کہتے ہیں اور اس سے کہتے ہیں۔

”انسانیت کی مجبوری بہتری اور مفاد کے مقابلے میں ان بچوں کی موت بالکل غیر اہم ہے۔ یہ ذہنیت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ ایسے آدمی انسانیت کی مجبوری بہتری کے لئے اپنے ذاتی اختیارات سے دستبردار ہو چکے ہیں۔ وہ اپنی انسانی ذات کی نفی کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ”عظیم مقصد“ انسانی ذات سے بالاتر کوئی بڑی اہل طاقت ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اس طرح انہوں نے ”عظیم مقصد“ کو ہی غیر انسانی بنا دالا ہے۔ وہ عظیم مقصد جسے پورا کرنے کے لئے مہم جوں کا

تسلیم بعض ایک معمولی سی بات بن کر رہ جائے، اپنی انسانی اور اخلاقی روح سے محروم ہو چکا ہے۔
 اسی طرح بعض پاکستانی ترقی پسند تعلیم علما قوتوں، کہ خود اذیتی انفرادی ذات سے بالاتر
 سمجھ کر ذلی اختیارات سے دستبردار ہو گئے ہیں۔ کچھ لوگ نہیں مانتے کہ کسی الفاظ میں "تاریخ کا مادی تجزیہ"
 کہتے ہیں۔ کچھ انہیں "ناگزیر مقسوم آدم" کا نام دیتے ہیں یا صرف "تاریخی قوتیں" کہتے ہیں۔ ایسے لوگ
 اگر ترقی پسند نہ ہوتے تب بھی خود کو کسی نہ کسی قوت کے ساتھ لاچار ہی تصور کرتے، معاشرے کے
 تبرنے ان میں خود اذیتی اور سادیت کے جو رجحانات پیدا کر دیتے تھے، ترقی پسندی اس کا ازالہ نہیں کر
 سکتی۔ ترقی پسند نہ ہونے کی صورت میں ان کا کٹر مذہبی ہونا ممکن تھا، ترقی پسندی صرف سطح تک رہی۔ بعض
 تعلیم طاقت کا نام بدل گیا، کوئی داخلی تبدیلی نہ ہو سکی۔

بعض افراد کے لئے "تعلیمی بدگوار" حقیقتی آدمی کا ادب و معار لیتا ہے مثلاً شوہر ماں باپ
 یا کوئی بھی ایسا آدمی جس کو کسی نوعیت کی طاقت حاصل ہو۔ یہ نکتہ غور طلب ہے کہ جب فرد کسی دوسرے
 آدمی کو "تعلیمی بدگوار" تسلیم کر لیتا ہے تو اپنے خیال میں وہ اسے واقعی تعلیمی اوصاف کا مالک تصور
 کرتا ہے۔

عشق اور محبت میں یہ کیفیت بعض دفعہ واضح طور پر نظر آتی ہے، ایسی صورت میں جنسی خواہش
 سادیت اور خود اذیتی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے۔ عورتیں کم تر سماجی حیثیت کے باعث اس کا
 جلد شکار بن جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر رخصانہ کتنی ہے کہ اسے اگلد سے محبت ہے رخصانہ ہمہ وقت
 یہ سوچتی رہتی ہے کہ اس کی فلاں بات سے احمد خوش ہو گا یا ناخوش۔ فلاں بات پر ناراض ہو گا۔
 فلاں بات پر اسے ڈانٹے گا یا فلاں بات سے اس کے دل میں رخصانہ کی محبت بڑھ جائے گی۔
 اس طرح رخصانہ کا ہر عمل کسی بھی صورت حال سے باشعور طریقے سے نبھنے کے لئے نہیں
 ہو سکتا بلکہ ہر عمل احمد کے جذبات کا رخ متعین کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے اس رویہ کو
 "ذنا داری" یا محبت نہیں سمجھنا چاہیئے۔ یہ ایسا اثر ہے جس میں ایک فرد دوسرے فرد کے جذبات
 کو اپنے قابو میں کرنے کی کوشش کر رہا ہے یہ غیر محبت مندرجہ ذیل کا اثر ہے۔

ن رشتوں کی بنیاد پر بھی فرد کے احساس تنہائی اور بے چارگی پر ہوتی ہے۔ از فرد میں یہ
 اہمیت پیدا نہ ہو سکے کہ وہ دوسروں سے اپنی علیحدگی کو برداشت کرے اور ساتھ ہی تمام انفرادی

جہانی دماغی، جذباتی اور حیاتی صلاحیتوں کو بڑا استعمال کرتے ہوئے بیرون ذات پھیلی ہوئی دنیا سے ساری رشتہ قائم کرے تو وہ اپنی صلاحیتوں کا استعمال نہیں کرتا اور ذات سے باہر جاتے یا شخص سے محکوم کا رشتہ قائم کر لیتا ہے وہ اپنی ذات کے مرکز کو دوسرے کی ذات میں منتقل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ بات عام شاہدے ہیں آتی ہے کہ ایسے پیار محبت کے رشتے سطحی ہوتے ہیں۔ محبت کے نیچے دوسرے فرد کے لئے جھنجھلاہٹ کے جذبات پلٹے رہتے ہیں۔ بعض دفعہ یہ جھنجھلاہٹ بہت فحش ہوتی ہے۔ مثلاً رضائے بھتی ہے کہ احمد ہی اس کی اصل ذات ہے۔ وہ ساری دنیا سے اچھا ہے اور اس اچھائی کا تمام نائدہ صرف رضائے کو ہوگا وہ ایک اہل طاقت ہے جو سب کچھ کر سکتا ہے۔ احمد رضائے کی نظر میں طلسمی بردگازر سہی لیکن حقیقت میں تو صرف ایک فانی انسان ہے۔ یقیناً کچھ ایسے بھی موقعے آئیں گے جب وہ اپنی کسی چھوٹی سی کوشش میں ناکام ہوگا۔ اس صورت میں یہ چھوٹی سی بات رضائے کے اعتماد کو بالکل ختم کر دے گی لہذا ایسے رشتوں میں بھی بالآخر بڑی مایوسی ہوتی ہے۔

فرائیڈ نے اعصابی خلل کے ان مظاہر کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ اس موضوع پر اس کی تحریریں ہیں کہ بعض آدمی کیوں تمام عمر محض دوسروں کے لئے زندہ رہتے ہیں۔ فرائیڈ تجزیے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ بچے اور والدین میں کچھ ابتدائی جنسی بندھن ہوتے ہیں۔ ان بندھنوں کے جزو خوبی منقطع نہ ہونے کے باعث فرد آئندہ زندگی میں دیگر افراد سے پرسترت برابری کے رشتے قائم نہیں کر پاتا۔ اس طرح فرائیڈ ایڈی پس کیلیکس کو اعصابی خلل کی جڑ سمجھتا ہے۔

بے شک یہ فرائیڈ کا بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے انسانی زندگی میں جنس کی اہمیت کی نشاندہی کی۔ ایڈی پس کا پیکس کی دریافت سے بھی علم نفسیات میں بے شمار نئی راہیں کھلیں لیکن فرائیڈ کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے فرائیڈ سے تعویذ اس اختلاف کیلئے دیے۔ ان کے خیال میں یہ درست ہے کہ بچوں اور والدین کے درمیان جنسی کشش ہوتی ہے۔ اگر فرد بڑے ہونے کے بعد اس کشش کو اپنی زندگی میں مناسب مقام نہ دے سکے جیسا کہ عام محبت مند آدمی آسانی سے کر سکتا ہے، تو یہ اخلاقی تضادات فرد میں اعصابی خلل پیدا کر سکتے ہیں لیکن جنسی جبلت فرد کو

ماں باپ کے ساتھ باندھنے پر قادر نہیں ہے۔ ماں باپ سے جنسی کشش محسوس کرنے کا فرد کی نشوونما
چھوڑا کر پڑنا ضروری نہیں۔ بچے کی نفسیاتی نشوونما اس وقت متاثر ہوتی ہے جب ماں باپ
معاشرے کے نمائندے کی حیثیت سے بچے کو دبانے لگتے ہیں۔ اس طرح بچہ نفسیاتی لحاظ سے اپنے
ہیروں پر بھروسہ نہیں کر پاتا۔ وہ مجبوراً ماں باپ کا تابعدار بن جاتا ہے۔ بعد میں تابعداری کی منتقلی کسی
اور شخص یا شخص سے ہو جاتی ہے۔

اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ اعصابی خلل کی بیشت پر جنس نہیں بلکہ جبر ہے۔

ایسے بیشتر افراد جنہیں معاشرہ نارمل کہتا ہے جبر سے نبات اور انفرادی اختیارات کے
حصول کی کشش کو خیر باد کہہ چکے ہیں جبکہ ایسے افراد جنہیں معاشرہ اعصابی مریض کہتا ہے ہنوز کشمکش
کر رہے ہیں اور لاشعوری طور پر نباتات ذات کے لئے کوشاں ہے۔ یہ کشش ظاہر ہے کہ کامیاب نہیں
کئی جاسکتی کیونکہ وہ تحصیل مرست کے بدلے اعصابی مریض بن گئے ہیں لیکن انہیں دیکھ کم از کم یہ
تو کہا جاسکتا ہے کہ:

مقابلہ تو دل ناتواں نے خوب کیا۔۔۔

تخریب پرست شخصیت

تخریب پرست شخصیت کو سادیت پرست شخصیت سے جو بات تمیز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ
جہاں سادیت پرست آدمی دوسرے فرد سے ایسا رشتہ قائم کرتا ہے جو باری رہ کے وہاں تخریب پرست
شخصیت دوسرے فرد سے یا شے کی مکمل فنا کے بغیر تسکین نہیں پاسکتی اس سے یہ گمان نہیں ہونا
چاہئے کہ سادیت پرست آدمی دوسرے فرد کی بقا چاہتا ہے وہ صرف دوسرے فرد کی ان کمزوریوں
کی بقا کا خواہاں ہوتا ہے جو اس کی سادیت کی تسکین کا باعث بنتی ہیں۔ وہ دوسرے فرد کی
ذات کی بقا کا خواہاں نہیں ہوتا۔ تخریب پرست آدمی جس فرد یا شے کو اپنی تخریبی
تھمکیوں کا نشانہ بناتا ہے۔ اسے نسبت و نابود کرنے کی کشش کرتا ہے۔ اس طرح اس کے
نشانے بدلتے رہتے ہیں۔ یہاں مراد یہ نہیں کہ عمر نے زید کو اپنی تخریبی قوت کا نشانہ بنایا تو وہ اسے
قتل کر ڈالے گا۔ اس کی مثال بولی دی جاسکتی ہے کہ عمر دفتر میں کام کرتا ہے۔ زید اس کا خدمت

ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح زید کو نقصان پہنچائے گا۔ یہاں تک اسے دفتر چھوڑ دینا پڑا۔ یاد دلاتا
ذیل و خوار ہو جائے کہ عمر کی تخریبی تحریکوں کی تسلی کرنے کے قابل نہ رہے۔ چونکہ زید کی اولین حیثیت
سیاسیٹ ہو گئی اس لئے اب عمر زید کی جانب توجہ نہیں دے گا بلکہ اس کا نیا نشانہ بکر ہو گا۔ یہ
ایک خاص صورت حال کی محض ایک مثال ہے۔ تخریب پرستی کا نسبتاً کم مدت کا ناتہ ذاتی طور پر
قریبی افراد سے بھی قائم ہو سکتا ہے۔

تخریب پرستی کی وجوہات بھی وہی ہیں جو سادیت اور خود اذیتی کی ہیں۔ فرد معاشرے کے
بالقابل جب خود کو تنہا اور حقیر مانتا ہے تو خوفزدہ اور مضطرب ہو جاتا ہے۔ اس خوف اضطراب
کا رد عمل ذرا مختلف ہوتا ہے اور وہ ہر اس شخص کی تباہی کے درپے ہو جاتا ہے جو اس کے
دائرہ اختیار میں شامل ہو سکتی ہے۔ یہ کاوشیں وہ اپنے احساس تنہائی و بیچارگی سے نجات حاصل
کرنے کے لئے کرتا ہے وہ اضطرابی طور پر سوچتا ہے کہ اگر بیرون ذات کے مقابلے میں حقیر اور کمزور
ہوں تو کیوں نہ بیرون ذات کو نیست و نابود کر دوں۔ اس طرح اس کا احساس تنہائی دن بدن بڑھتا
ہی جاتا ہے لیکن اگر اس کی تخریبی کاوشیں کارگر ثابت ہوئیں تو اپنے احساس تنہائی پر اسے اپنے
بکاؤ سے نشانہ ہونے کے احساس کا مطالعہ ہو سکتا ہے۔ وہ یہ محسوس کر سکتا ہے کہ گو میں تنہا ہوں
اور اپنی ذات کے اندر بہت کمزور ہوں مگر شاید میں نے اپنی کمزوری کو سمجھ لیا ہے۔ اس کی جگہ
میں نے خود کو طاقتور ظاہر کیا ہے۔ اب کوئی بیرون ذات مجھے کچل نہیں سکتی۔

اس تخریب پرستی کو چھپانے کے لئے اکثر قابل تعلیم جذبات کی آڑ لی جاتی ہے۔ محبت
فرض، حب الوطنی ایسے جذبات ہیں جن کے نام پر باآسانی تخریبی تحریکوں کی تسکین ہو سکتی ہے۔ باپ
بیٹے کو بیہ دردی سے اس لئے مارتا ہے کہ وہ بیٹے سے محبت کرتا ہے۔ الف اپنے ساتھ کام کرنے
والے بھائی کی معمولی گشتگر کی رپورٹ بڑے صاحب کے سامنے پیش کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے
زید اپنے گھر کی کھڑکی سے طالب علموں پر لاشیاں برستی دیکھ کر خوش ہوتا ہے۔ اپنے تصور میں وہ
اس وقت خود بھی پولیس کی وردی پہنے اس کا رخیر میں مصروف ہے، کیونکہ یہ شریک فضا میں انکو
صعقہ پہنچتی ہے مٹاؤ والا حب الوطنی کے عین مطابق ہے۔

بعض مذہبی حضرات بڑے جوش و خروش سے ہر اس شخص کو نیست و نابود کرنے کے

عزم مصمم کا اعلان کرتے ہیں جو اسلام کے اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔

تخریب پرستی کا رجحان ہماری قوم میں کس حد تک رچا ہوا ہے اس کا ثبوت محمود غزنوی کے حملوں سے ہماری قوم کا لگاؤ ہے۔ شاید ہی کسی مسلمان بادشاہ کے ہاتھوں کسی مسجد کی تعمیر کا ذکر اس جو شیلے انداز میں کیا جاتا ہو۔ لیکن بار بار یہ ذکر کرنے سے کہ محمود غزنوی نے ایک بار نہیں بلکہ ستر بار مسومات کا مندر تارا ج کیا۔ پاکستانی قوم یک گونہ ذلت حاصل کرتی ہے ایسے افراد اپنے تشویر میں محمود غزنوی کی تسکلی خود اختیار کر لیتے ہیں اور کفار کے کشتوں کے پٹے لگاتے ہیں۔ اس تخریب پرستی کو شجاعت اور اہل العز می سمجھنا درست نہیں۔ کسی شے یا طاقت کو مٹا ڈالنے کا جذبہ جس وقت میں اثبات حیات ہے جب وہ فرد بچھلدا اور ہو۔ اس کی ذات کی سالمیت خطرے میں پڑ جائے یا وہ نظریے اور تصورات نیست و نابود ہو جائے کے قریب ہوں جن سے کہ فرد اپنی ذات کا تشخص کر رہا ہے۔ اس صورت میں حملہ آور قوت سے بڑا آزما ہونے کا جذبہ بقائے حیات کی قوت سے بچھٹتا ہے اور ایک سخت منہ آدمی کا فطری رد عمل ہے۔ یہیں زیر بحث تخریب پرستی رد عمل کے طور پر پیدا نہیں ہوتی۔ یہاں ہم ان تخریبی تحریکوں کا ذکر کر رہے ہیں جو بعض افراد میں ہمہ وقت موجود رہتی ہیں۔ انہیں صرف موقف کا انشطار رہنمائی جب وہ جوش و خروش سے فعال بن سکیں اگر تخریبی خواہشات کے جواز کا دیباہی سے تراشے جائیں تو کوئی بھی سماجی طبقہ یا پوری قوم ان پر یقین کرنے لگتی ہے۔

ہر وہ تخریبی جذبہ کا نشانہ دل بن شے بن شے ہے۔ ہمیں دنیا بیا بھی ہوتا ہے بلکہ اس تخریب ہارٹ ہو فرد کی ذات کی طرف مڑ جائے۔ انہی مدت اختیار کر لینے پر نتیجہ خود کشی کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ تخریب کی جڑیں ہیں احساس بے پارگی ذاتی نہیں ہیں وہ قومی مصیبت کیسے مائی سے سازگار حالات میں خود ذہن صرف بہت ذات کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ بلکہ بیرون ذات کی بھی بقا کا خواہاں ہوتا ہے۔ اس کی ذات سے جو تخیلی دھار سے پھوٹتے ہیں ان کے بامعنی شے کے لئے بیرون ذات کا وجود لازمی ہے۔ بیرون ذات جو کچھ ہے وہ نہ صرف اس جہل و۔ نفسیاتی ضروریات کو برقرار کرتا ہے بلکہ بیرون ذات پر اپنے عمل کے نتیجے میں فرد کی تخلیقی تحریک مزید تسکین

احسان کا گھرانہ کٹر مذہبی تو نہیں کہا جا سکتا کیونکہ صوم و معصوات پر سختی سے کوئی فرد کار بند نہیں تھا۔ لیکن بعض نئے زمانے کی برائیوں کو سب افراد نا پسند کرتے تھے۔ گھر میں ریڈیو صرف خبریں سننے کیلئے لگا یا جاتا تھا۔ کبھی کوئی فرد نذر دیکھنے نہیں جاتا تھا، ہر قسم کے گانوں کو فحش اور گھٹیا سمجھا جاتا تھا احسان نے کبھی اپنے گھر میں نادل یا سالہ قسم کی کتاب نہیں دیکھی۔

اس ماحول میں پرورش پانے کے باعث احسان نے کبھی ان برائیوں کی طرف رغبت ہی اپنے اندر پیدا نہیں ہوئی۔ اس کے نڈل کلاس گھر کے میں محنت و ایمان داری اور اس نوعیت کے اوصاف کو تعریفی نظروں سے دیکھا جاتا تھا خاندان کے چند افراد کی مادی کامیابی کو مثال کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ سوا احسان نے بھی محنت اور ایمان داری سے زندگی گزارنے کا تہیہ کر لیا۔

اب احسان ماں باپ سے علیحدہ رہتا ہے اسے والدین کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے خوفزدہ رہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس نے بعض اہم فیصلے ماں باپ کی مرضی کے مطابق نہیں کئے۔ یہ سب کچھ درست سہی لیکن بچپن سے اس کی ذات کے جملہ پہلوؤں کا رخ اس طرح آہستہ آہستہ موڑا گیا ہے کہ اس میں زندگی سے خطا اٹھانے کا اس کو کھ گیا ہے۔

احسان کی طرح ہزاروں بلکہ کموں بچے اسی طور پر دلش پاتے ہیں۔ زندگی کی متحرک رسوا تحریکیں جو چاروں طرف پکٹی ہیں جو اکتساب نشا و لذت کی جو یا بھلتی ہیں، بڑی نرمی اور آہستگی سے روک دی جاتی ہیں یہ تحریکیں اندرون ذات پٹ کر گھٹتی رہتی ہیں۔ ان کی پیچ و تاب کھا کر ایک تحریری قوت بن جانا ممکن ہے۔

فرد اپنے اندر گناہنا سننے یا فلم دیکھنے کی عہدیت سے کر ترقی پانیدہ نہیں ہوتا لیکن وہ ایک متحرک معاشرے کا حصہ ہے یہ معاشرہ خود ترقی کرتی ہوئی تہذیب نے پیدا کیا ہے اور آج اس کی ذات سے باہر کی دنیا میں ایسی رنگارنگ چیزیں ہیں جو آدمی کی ہزاروں برس کی تخلیقی کاوشوں کا نتیجہ ہیں اور جو آدمی میں سمورے انسان کی کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ آدمی ان سب چیزوں کے درمیان پرورش پاتا ہے۔ ان سے خطا اٹھاتا ہے اور اگر میلان طبع اس جانب ہو تو ان میں اضافہ بھی کر سکتا ہے۔ ناچ و رنگ موسیقی، فلمیں، تصاویر، تعمیر اور ڈرامے، کہانیاں، شاعری یہ سب زندگی کے فطری حسن ہیں آدمی کی طرف سے اضافہ ہے جو شہکار رہن تو فطری مناظر سے کہیں زیادہ دل بھانے والے ہیں۔

ہمارے ٹڈل کلاس میں خصوصاً ان میں سے بیشتر کو معیوب سمجھا جاتا ہے اس طرح دیکھیں تو ٹڈل کلاس میں اچھوتے، نئے خیالات کے خلاف ایک بے نام سا خوف ہے۔ اسی طرح اس کلاس کے افراد نہ صرف زندگی سے خطا اٹھانے کی صلاحیت کو بیٹھتے ہیں۔ ساتھ ہی ان میں خود سوچنے اور اچھوتے خیال پیدا کرنے کی اہلیت پیدا نہیں ہو پاتی۔ فرد میں فطری گفتگو پیدا نہیں ہوتی اور اس کی ذات مرہا جاتی ہے اس پر مردہ ذات میں وہ صلاحیت کیونکر پیدا ہو سکتی ہے جو اپنے اثبات پر اصرار کر کے، فساد فی لیڈر کے سامنے وہ با آسانی گردن ڈال دے گی۔ پیچ پوچھے تو بیشتر افراد نے ذاتی لحاظ سے کبھی سرائٹھا یا ہی نہیں جو سر جھکانے کا سوال پیدا ہوا۔

کشمکش کی شخصیت

آزادی اور اختیار سے فرد کی صورتیں ہم نے اب تک بیان کی ہیں۔ ان میں سادیت اور خود اذیت کا مرکب فرد کے رویہ کا تعین کرتا ہے۔ فرد کے اندر اثبات ذات کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ غار سے اس تحریک کو دبایا جاتا ہے۔ یہ تحریک ذات کی جانب پلٹتی ہے اور اضطراب میں پیچ و تاب کھا کر سادیت اور خود اذیت کی شکل میں دوبارہ نمودار ہو جاتی ہے۔ اس طرح فرد بیرون ذات سادیت اور خود اذیت کے رستے قائم کرتا رہتا ہے۔ ایسا کرنے سے وہ اپنے احساس تنہائی دبے چارگی کو وقتاً فوقتاً دبا سکتا ہے۔

اپنے وجود کی نفی کا ایک اور بھی راستہ ہے اور وہ ہے اپنی ذات میں اس طرح سکڑ جانا جس طرح کھجوا اپنے خول میں سکڑ کر چھپ جاتا ہے۔ ایسے فرد کی ذات کی گہرائیوں تک نہ بیرون ذات سے پہنچتا ہے اور نہ ہی ذات سے ابھر کر کوئی احساس جذبہ یا خیال بیرون ذات تک پاسکتا ہے۔ یہاں فرد دوسروں کی رائے سناتا ہے۔ اس کے یا محسوس کے بغیر اپنی رائے بنالیتا ہے پھر دوسروں کے سامنے اس رائے کو ایسے پیرائے میں اور اتنے دتوں سے پیش کرتا ہے کہ یا یہ اس کی اپنی رائے ہو۔

یہ تمام تر عمل قطعی سطحی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس کا فرد کی ذات سے کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا اس طرح ذات پر خراشیں نہیں پڑتیں۔

ذات محفوظ مگر بالکل ناکارہ رہتی ہے۔ ایسا فرد جس طرح دنیا میں آیا تھا۔ اسی طرح بالکل کورا دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے۔ اس کا دنیا میں ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا۔ بے شمار ایسے افراد ہیں جنہوں نے عمر سزائے خوف سے اپنے خول میں سمٹ کر گزار دی۔

روزمرہ زندگی میں ان کا عمل چابی کے کھلونوں یا کٹھنیلوں کی یاد دلاتا ہے۔ کسی دوسرے کے اشارے پر یہ ساری زندگی ایسا نقص کرتے رہتے ہیں جن کے معنی سمجھنے سے قطعی معذور ہیں۔ دوسرے نے دعائے لہور پر اسے عائد نہ کیا جس خیال کا اظہار کیا۔ اسے انہوں نے منا اور بھٹ اس کا انداز اس طرح کر دیا گو یا یہ ان کا ذاتی اچھوتا خیال ہو۔ اسے عام بدل جائے تو ان کا ذاتی خیال بھی بدل جائے گا۔

ان کی تمام تر کاوشیں بیرون ذات سے اپنی مائٹ قائم رکھنے کے لئے ہوتی ہیں۔ بعض اوقات یہ کاوشیں کامیاب ہوتی ہیں اور فرد کو ضرر پہنچے۔ محفوظ رکھتی ہیں۔ کچھ جانوروں میں مثلاً گرگٹ میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ اطراف و جوانب کے رنگ کے مطابق اپنا رنگ بدل لیتا ہے اور دوسرے جانوروں کے حملے سے محفوظ رہتا ہے۔

فارسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہونا ممکن ہے کہ پھر آخر طبع زاد خیال ہوتا کیا ہے کیا دوسروں کی آراء کو قبول کرنے سے ہمیشہ ذات کی نفی ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسروں کی بات سننے اور تسلیم کرنے سے ہمیشہ ذات کی نفی نہیں ہوتی۔ بشرطیکہ فرد اپنی بات کو خود اپنی تجربات اور ذاتی احساسات کی کسوٹی پر پرکھ سکے اور پھر اسے قبول کرے۔ جیسا کہ آپ کو پیش نطق سے معلوم ہو گا۔ اس کتاب کا بیشتر حصہ سماجی نفسیات کی کتاب سے ماخوذ ہے۔ اسے ماخوذ کرنے کی دوسریں ہو سکتی ہیں۔

۱) کتاب کا مصنف عالمی شہرت کا مالک ہے۔ زید اس شہرت سے مرعوب ہو کر کتاب پڑھتا ہے۔ پھر اس کے حصے دوسروں کو اس طرح سنانا ہے گویا وہ خود اس کے ذاتی خیال ہوں۔

۲) زید کتاب پڑھنے سے قبل مصنف کی عالمی شہرت سے مرعوب نہیں تھا۔ لیکن جوں جوں وہ کتاب پڑھتا جاتا ہے۔ توں توں اسے کتاب میں تحریر باتوں کی سچائی کا احساس ہوتا ہے خود اس کی یادداشت میں وہ تجربے بیدار ہوتے ہیں جو تحریر کی صداقت کا ثبوت

میا کرتے ہیں۔

اسے محسوس ہوتا ہے کہ یہ خود اس کے اپنے خیالات ہیں جنہیں مصنف نے اپنی اعلیٰ تربیت کے باعث ٹھوس دلائل کے ساتھ اور سائنٹیفک بنیادوں پر پیش کیا ہے۔ کتاب کے مطالعے سے یہ زبرد کی واقعی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں تھا
اس صورت میں زید کے لئے اپنے خیالات کا اظہار کتاب میں درج دلائل کے ساتھ کرنا
مستوحی بات نہ ہوگی۔

مگر کتاب کے متن سے متفق نہ تھا۔ اگر کتاب اسے متاثر نہیں کرتی تو اس کے لئے کتاب کو رد کر دینا ایک باشعور فعل ہو گا۔ اس کے مقابلے میں اگر عمر کو کتاب کے دلائل متاثر کرتے ہیں۔ وہ بعض باتوں کے متعلق دوبارہ سوچتا ہے اور پھر اپنی رائے بدلتا ہے تو ہم اسے عمر کے اثبات ذات کے مافی قرار نہیں دے سکتے کیونکہ عمر نے خود سوچ بچ کر ایک باشعور فیصلہ کیا ہے
کچھ پہلی شخصیت وہ ہے جو شعوری طور پر نہیں بلکہ انشطراری حالت میں بیشتر اوقات خوف اور ہباؤ کے تحت سوچتی ہے اور سرعت سے قبول مام رائے کو اپنا لیتی ہے۔ اس کے بعد وہ شعوری طور پر اسے اپنی ہی رائے سمجھتی ہے۔ بلکہ اجنبی صورتوں میں اس طرف توجہ بھی نہیں دیتی کہ وہ اس کی ذاتی رائے ہے یا نہیں۔

ایک معمر خاتون زینب دوران گفتگو رادوی میں کہتی ہیں کہ مردوں کی ذات ہی ہونا اور ناقابل اعتماد ہے۔ ان سے دریافت کیا جاتا ہے کہ ایسا وہ کس بنیاد پر کہتی ہیں اور آیا ان کے ساتھ ایسے واقعات ہوئے ہیں جن سے انہیں مردوں کے ناقابل اعتبار ہونے کا یقین ہو گیا ہے۔ سنجیدگی سے معور کرنے پر زینب کو ایسا کوئی واقعہ یاد نہیں آتا۔ لیکن وہ اپنے یقین کے جواز میں کہتی ہیں کہ
بجا کے جسے عالم اسے بجا سمجھو
زبان خلق کو نقارہ خدا سمجھو

ایسی کتنی ہی مثالیں روزمرہ کی زندگی میں ہمارے سامنے آتی ہیں جہاں زبان خلق کر افراد خود اپنی رائے تصور کرتے ہیں یہ عمل کس طرح ہوتا ہے؟ دوسروں کی رائے کو اپنی رائے سمجھ

جانا ہے ۱۲ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لئے طبع زاد جواز انفرادی طور پر راستہ جاتے ہیں (۳) اس پر عمل کرنے کے لئے بعض خواہشات پیدا ہوتی ہیں ۱۴ ان مصنوعی خواہشات کو پورا کرنے کیلئے دوسرے عمل کئے جاتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کی کل جہد زندگی ناقص بنیاد پر ہو سکتی ہے۔ اس کی تمام نگ و رد ہائی چیزوں کیلئے ہو سکتی ہے جس کی اس نے کبھی خواہش ہی نہ کی ہو۔

اس نوعیت کے مصنوعی خیالات ہماری شہری آبادی کے اتنے کثیر حصے میں پائے جاتے ہیں کہ ہمارے بعض نام نہاد دانشور بھی اس زمرے میں آجاتے ہیں اگر آپ کسی گرم سیاسی بحث کا مشاہدہ کریں تو دیکھیں گے کہ فریقین تمام زور کلام یہ ثابت کرنے میں صرف ہوں گے کہ یہ درست ہے اور وہ غلط ہے۔ اگر آپ ان میں سے پوچھیں کہ خود آپ کی ذاتی رائے کیا ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ لمحہ بھر کو ششدر رہ جائیں۔ کیونکہ ایسا تو انہوں نے کبھی سوچا ہی نہیں تھا۔

کچھ تہل شخصیت کسی بھی سیاسی تبدیلی کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیتی ہے۔ اگر وہ درمیانہ طبقے سے تعلق رکھتی ہے تو اپنے پسندیدہ اخبار کی رائے کو سمجھتی ہے۔ اگر بالائی طبقے سے تعلق رکھتی ہے تو امریکی رسالہ ٹائم اور نیوز ویک میں درج آراء کو اپنی ذاتی رائے قرار دیتی ہے۔ بالائی طبقے کے افراد خصوصاً قومی مزاج کا تجربہ نہ رکھنے کے باعث قومی مسائل پر صائب رائے رکھنے سے قطعی معذور ہیں۔

گزشتہ ایوان میں ہم نے معاشرے کے حوالے سے فرد کی نفسیاتی کا دھنوں کا جائزہ لیا ہے۔ اس کی فطری آزادی اور اختیار کی طلب کی نشاندہی کی ہے۔ دوران تکلیف دو بندھنوں کا ذکر کیا ہے جن سے اسے محروم کر دیا دیتا اور خود اذیتی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اپنے اختیارات سے پیشکارا پانے کی کوشش کرتا ہے۔

گویا ہم نے ان کو ایف کا جائزہ لیا ہے۔ جو فسطائیت کے لئے میدان ہموار کرتے ہیں۔ ایسے اب فسطائیت کی نغیات پر ایک نظر ڈالیں۔ بعض خصوصیتوں کی شناخت کریں۔ تاکہ اگر کبھی وہ ہمیں اپنے گرد و نواح میں نظر آئیں تو برداشت ان کا سد باب ہو سکے۔

قومی زبان کا ادب

اگر ادب معاشرے کی عکاسی کرتا ہے تو ہمیں اردو ادب صاف بتا رہا ہے کہ پنجابی اور
ماجر ٹڈل کلاس جو اردو ادب تخلیق کرتی ہے۔ نہ صرف فسطائی رجحانات رکھتی ہے بلکہ اسے
فسطائی نظریات کی پیروی میں اپنا مستقبل بھی محفوظ نظر آتا ہے۔

وہ زبان جسے ہم اردو کہتے ہیں اور قومی زبان مانتے ہیں، یونپی، بہار اور دکن کے شہروں
میں بول جانے والی خاص و عام کی زبان تھی جسے عرف عام میں ہندوستانی زبان کہا جاتا ہے۔
جس زمانے میں ان علاقوں میں ہندو اور مسلمان ٹڈل کلاس کا ٹکراؤ بڑھا، اس وقت کسی عقلمند آدمی
نئے پیسہ اخبار میں اعلان کیا کہ آج سے مسلمان اس زبان کو اردو کہیں گے۔

یہ تھی اردو ادب کے دیوایہین کی ابتدا۔ یہی ہے اردو زبان ایک خاص طبقے کی زبان جس
کو حلیہ برہمنی جو اقدار کا نمائندہ تھا۔ یہ شمالی ہند کی وہ جاگیر دارانہ ٹڈل کلاس تھی جس کے پاس اگر
حیثیت تھی تو اس تہذیب کو حقیقی بنانے کے لئے اس کا نہیں تھی اور برصغیر کی بدلتی ہوئی صورت حال میں
ان کو اپنا مستقبل تاریک نظر آ رہا تھا۔ جس کی اصل وجہ یہ تھی کہ پورے برصغیر میں مسلمان جاگیر دارانہ نظام
سے وابستہ رہنے کے باعث نئے دور کے لئے ضروری اہلیت اور قابلیت میں ہندوؤں سے کمتر تھے
ایک طرف ہندو ٹڈل کلاس ہندوستان سے انگریزوں کے چلے جانے کی پوری جدوجہد
کر رہی تھی۔ ۱۵۰۰ میں کوشش میں بٹھے ہوئے تھے کہ انگریزوں کے جانے کے بعد ملک کا نظام
حکومت خود سنبھال لیں گے۔ ہندوستان سے خدمت ہونے کے وقت تک انگریز ہندوستان

میں حکومت کرنے کا ایک خاص طریقہ کا نظام کر چکا تھا جو تھا صرف انگریز اور استعمالی قوتوں کے نام سے کیلئے تھا لیکن بظاہر برطانوی طرز حکومت کا چہرہ نظر آتا تھا۔ نوکر شاہی کا جال ملک بھر میں بچھ چکا تھا اور معیشت میں نوکر شاہی کا عمل دخل تھا۔

انگریز کے چلے جانے کے بعد اس کا مور شاہی نظام پر ہندوستان کی مڈل اور اپر مڈل کلاس کا قبضہ ہونے والا تھا۔ اس کام کو بخوبی انجام دینے کے لئے اہلیت اور قابلیت کی ضرورت تھی۔ ہندوستان کا ہندو تہذیب سے یہ قابلیت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا جبکہ وہاں کا مسلمان منہو ماز جاگیر داری بندھنوں کے باعث نہیں کر سکتا تھا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہندو دھرم کو افسر بننے کا خواب دیکھ رہا تھا۔ تاقبلیت اور محنت کے باعث یہ خواب پورا بھی ہو سکتا تھا جبکہ مسلمان قبیلاتی منشی افسر بننے کا خواب نہیں دیکھ سکتا تھا لہذا اس نے اپنے آپ کو چشم تصور سے مغل شہزادے کے روپ میں دیکھا چونکہ تفصیل مایوس کن تھا لہذا اپنے جذبات وجود کا رخ ایک ایسے مافی کی جانب موڑ لیا جسے وہ جس قدر چاہے تاجاک قرار دے سکتا تھا۔ اس طرح جاگیر دارانہ مڈل کلاس کے مسلمان نے اپنے آپ کو مغل سلطنت کا ایک وراثت تسلیم کر لیا۔

بہر حال اس خیال مغل شہزادے اور اس کے حقیقی بے مایہ وجود کے درمیان ایک ناقابل عبور خلا تھا۔ اس زمانے کے ادب سے ہمیں اس کی اصل نفسیاتی کیفیت اور خواہشات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

ڈپٹی نذیر کا نام اردو ادب کے قاری کے لئے غیر مانوس نہیں۔

ڈپٹی نذیر نے اس دور میں کئی نادائیں لکھیں جنہیں ”اصلاحی نادائیں“ کہا جاتا ہے اور جو شمالی ہند کی مڈل کلاس مسلمان کی اصلاح کے لئے لکھی گئی تھیں۔ کیونکہ یہ نادائیں بے حد مقبول ہوئیں۔ اس لئے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہ اس وقت کے مڈل کلاس مسلمان کی نفسیاتی کاوشوں کی تسکین کرتی تھیں ہم دیکھتے ہیں کہ ڈپٹی نذیر کی نادوں مثلاً ”توبہ النصوح“، ”ابن الوقت“، ”نبات النش“ وغیرہ کے کردار ابتدا میں نادلسٹ کے خیال میں اچھے نہیں۔ یہ زیادہ وقت عیش و عشرت میں بلکہ بوں کیے کہ زندگی کا لطف اٹھانے میں گزارتے ہیں۔ لیکن پھر آہستہ آہستہ مدد کر دیا اندیش، کفایت شعار، چالاک اور دنیا دار بن جاتے ہیں اور ان کی معاشی حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ڈپٹی نذیر

کے ناول کا ولن ان کے ہیرو سے زیادہ پرست زندگی گزارتا ہوا محسوس ہوتا ہے مثلاً توبہ المنور .
 کا مرزا ظاہر بیگ گوگنگال ہے۔ لیکن اپنی چرب زبانی سے چٹوں کو کسی مالیشان طعام سے بڑھ کر
 محبت کرتا ہے اور ایک ایک دانہ مزے سے لے کر کھاتا ہے۔ ناول کے انجام میں ہیرو ایسے خراب
 آدمی سے دوستی ہی چھوڑ دیتا ہے۔

بنات انجمن عورتوں کی اصلاح کے لئے لکھی گئی تھی۔ یہ کہانی دو بہنوں کے گرد گھومتی ہے
 اصغری اور اکبری۔ بڑھی بہن اکبری کو ہم دیپ کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس بیچاری کو اہل کی چاٹ اور
 مٹھائیاں کھانے، گوشتے کے کپڑے پہننے اور نوکرانی کے ساتھ ڈھونک پر گیت گانے کا شوق ہے۔
 جبکہ ہیروئن اصغری ایسی خراب باتوں سے دور ہے۔ وہ سارا دن گھر کا حساب لگاتی، دوا درد و چار
 کرتی رہتی اور بقیہ وقت میں نمازیں پڑھتی ہے یا نوکرانی کی چوریاں پکڑتی ہے۔

اس طرح ہمارے سامنے اس وقت کے شمالی ہند کے مڈل کلاس مسلمان کے پسندیدہ ادبی
 آئنے میں کجغوسی، دنیا داری، معاملہ سازی اور موقع پرستی اور ہم حیران ہوتے ہیں کہ شخصیں وجود
 اچانک خود پسند کراسپ تازی پر سوار ہو کر علامہ اقبال کی شاعری میں ساری دنیا فتح کرنے کیسے
 دوڑ پڑاں.....

آیا یہ سچ ہے کہ گھوڑے پر سوار مرد مومن در حقیقت ایک کجغوس دنیا دار، مطلب پرست،
 اور معاملہ ساز مڈل کلاس کا غیر محفوظ نر ہے جس کی خود اذیتی اسے اکتساب لذت سے محروم رکھتی
 ہے جبکہ اس کی سادیت اسے دوسروں کو محکوم بنانے پر اکساتی رہتی ہے؟
 لیکن اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ کیونکہ حقیقت اور تصور کا یہی تضاد نسطانی ذہنیت کی
 نمایاں علامت ہے۔

علامہ اقبال کے مرد مومن کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ طاقت در ہے اور بالآخر
 اقتدار پر قبضہ کر لیتا ہے۔ شمالی ہند اور پنجاب کی مڈل کلاس کے لئے اس سے زیادہ سہانا خواب
 اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ یہ ایسا خواب تھا جس کی ان کی مادی حالت پورے طور پر پختی کوئی تھی۔
 یہ خیال تو عام ہے کہ علامہ اقبال کی شاعری نے مسلمان مڈل کلاس کو بہت متاثر کیا لیکن ذرا غور سے
 دیکھنے پر ہمیں علم ہوتا ہے کہ دراصل اس دور کی پس ماندہ اور مالیوس مسلم مڈل کلاس کی سماجی اور اقتصادی

محمودی نے علامہ اقبال کی اس شاعری کو جنم دیا جس کے ہیرو کا کوئی مادی وجود ہی نہیں بلکہ جو ہر امر میں ایک ہیلتہ ہے جو طاقت کا پیکر ہے اور جسے ذوقِ خدائی "قدرت کی جانب سے ودیعت کیا گیا ہے۔ یہ خیال پرست شاعری حقیقی مادی دنیا سے اتنی کٹی ہوئی ہے کہ اس میں انسان کے عام جذبات کا گزر ہی نہیں۔ حتیٰ کہ ان شیخیم دیوانوں میں عورت اور مرد کے پیار کا سرسری تذکرہ تک نہیں تا اور ہم محض ایک ایسے قہاری، غمخوار، جبروتی مخلوق کے مد مقابل رہتے ہیں جس کیسے انسانیت کی اعلیٰ ترین انداز صرف طاقت ہیں۔

اس کے برعکس اردو کا ترقی پسند ادب انسانی اقدار کی بھرپور ترجمانی کرتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دوسری جنگ عظیم اپنے سرورج پر تھی۔ شمالی ہندوستان اور پنجاب کی پہلی مڈل کلاس کو بیروزگاری اور ہنگامی کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ ان میں ہندو بھی شامل تھے مسلمان بھی اور سکھ بھی لیکن پہلی بار پہلی مڈل کلاس کو اپنی طبقاتی گھٹن کو نسطائیت کے سنگ نظر یا ستیہ میں ڈھالنے کے بدلے ایک اور بھی راستہ نظر آ رہا تھا اور یہ تھا سماجی ڈھانچے کو بدل دینے کا راستہ۔ روس کا انقلاب اس مظلوم طبقے کے سامنے روشنی کی کرن کی طرح جگمگا رہا تھا جبکہ روس نازیوں کے خلاف انگریزوں کا حلیف بن کر جنگ میں شامل ہو چکا تھا اس لئے انگریز ہندوستان میں کمیونسٹ رشپیچ کی ذرا آمد پر سمجھتی سے پابندی نہیں لگا سکتا تھا۔ خود ہندوستان میں کمیونسٹ پارٹی بن چکی تھی اور اس کا ایک کلچرل فرنٹ ترقی پسند ادب کی تحریک تھی یہ دور تھا مجاز کا اور جذبی کا فیض کا اور فراق کا اکویشن چندر کا اور منٹو کا۔ جب پہلی بار اردو کے ادیب نے انسانیت کے دکھ کے گیت گائے۔ مظلوموں کی بے بسی کی کہانیاں لکھیں، فرد کی قضیاتی پیچیدگیوں میں جھانکا، سامراج، سرمایہ داری اور جاگیر داری سے نفرت کا اظہار کیا۔ اور مذہب، رنگ اور نسل سے بلند ہو کر جمالیات کی تخلیق کی، اس وقت اردو کے ادیب ایک زندہ و بیدار ادب پیدا کر رہے تھے۔

لیکن اردو زبان کے ادب کا یہ سنہری دور بہت مختصر ثابت ہوا، اس دور کو ہم ترقی پسند تحریک کی ابتدا سے اردو کے پاکستان کی قومی زبان بننے تک محیط پاتے ہیں۔ اردو کے ادیب باقوتیخانی سنہ یا شمالی ہندوستانی تقسیم سے ان دونوں خطوں کی آبادی متاثر ہوئی۔ اول تو یہ ہوا کہ پنجاب سے تباہ ہندو اور سکھ ہندوستان کی طرف ہجرت کر گئے۔ دوم شمالی ہندوستان سے

بھاری تعداد میں مسلمانوں نے پاکستان کی طرف ہجرت کی اور ایک طویل عرصے تک ہجرت کا سلسلہ جاری رہا۔

تقسیم کے ساتھ ہی پورے برصغیر میں باسجا فرقہ دارانہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی تھی خود پنجاب میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک دوسرے کے خون سے پانچ دریاؤں کے ساتھ ایک پٹا خون کا دریا بھا دیا تھا۔ یہاں قاری کے ذہن میں یہ خیال آسکتا ہے کہ انسانیت کی اعلیٰ تر اقدار اس خون کے دریا میں بہہ گئیں اور پنجاب کا اردو ادیب ردعمل کے طور پر متعصب تنگ نظر اور کم شعور بن گیا۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوا۔

تقسیم کے فوراً بعد اردو ادیب نے جگر سوزی سے انسانی تدریوں — لئے کا نام کیا اور ایسے شہکار تخلیق کئے جو اپنے خلوص اور رُخسپ کے باعث عالمی ادب کے مقابلے میں لائے جاسکتے ہیں لیکن تقسیم کے چند برسوں بعد اس خطے میں ایک نیا دریا بھی بہا اور یہ دریا مالی منفعت کا دریا تھا جو پنجاب کی ٹڈل کلاس کو سیراب کر رہا تھا وہ انسانی اقدار جو خون کے دریا میں نہیں بہہ سکیں تھیں۔ مال منفعت کے اس دریا میں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔ کیونکہ تقسیم کے چند برسوں کے بعد کوئی گڈ ریاڈر سنسکرت "پاکستان زندہ باد" "موتری" "موزیل" یا "ٹھنڈا اگر ٹھنڈا نہیں نکھاجا سکا۔ اسلام سرکاری مذہب تھا۔ اردو سرکاری زبان تھی۔ تنگ نظری سرکاری پالیسی تھی اور پنجاب کی ٹڈل کلاس سرکار سے فیض یافتہ ہو رہی تھی اور اگر براہ راست انہی فیض یاب نہیں ہو رہی تھی، یعنی مردنوم بن کر اقدار کے گھوڑے پر سوار نہیں تھی تو کم از کم اس گھوڑے کی نگاہم تھام کر ساتھ ساتھ چل سکتی تھی۔ دوسری جانب ہماجرین کے قافلے کھوکھریاں کے راستے سے سندھ آرہے تھے۔

اب تک پاکستان میں یہ عام خیال اور دعویٰ رہا ہے کہ ہماجر جذبہ اسلام سے سرشار ہو کر پاکستان آئے جبکہ سماجی علوم میں صاف بتاتے ہیں کہ ایک بڑی آبادی "ض نیگ" جذبات سے سرشار ہو کر آدمی ایک محلہ چھوڑ کر دوسرے محلہ میں بھی نہیں بٹا کجا گھر بار چھوڑ کر ہزاروں میں دور ہیں۔ دوسری جانب یہ کہنا بھی بالکل درست نہ ہو گا کہ ہجرت کرنے والی آبادی نظریہ پاکستان میں کوئی کشش ہی محسوس نہیں کرتی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی نظریہ سماجی عمل پیدا کرنے والی طاقت درت ترکیب اسی صورت میں

بن سکتا ہے جبکہ وہ بعض محسوس مادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہو۔

ابتداء میں ہجرت کی وجہ فسادات کے باعث جان کا خوف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کی ایک مثال بنگلہ دیش میں نظر آتی ہے۔ جب جان کے خوف سے لاکھوں بنگالی سرحد پار کر کے ہندوستان چلے گئے تھے لیکن فسادات ختم ہونے کے بعد بھی ایک سرحد تک مہاجر بھاری تعداد میں پاکستان آتے رہے کیونکہ نئے ملک میں ان کو اپنی معاشی و سماجی حالت بہتر ہو جانے کا یقین تھا۔ پاکستان میں ہندوؤں کی ہجرت سے اچانک خلا پیدا ہو گیا تھا جس کے باعث نوکریوں اور کاروبار کے بے شمار مواقع تھے۔ مہاجروں نے ان مواقع سے سراسیمہ اور تندی سے فائدہ اٹھایا اور بہت جلد اس نئی سرزمین پر پوری طرح بس گئے۔ وہ نظریہ جس سے کہ مہاجر سرشار ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں دراصل اپنی معاشی بہبود کا نظریہ تھا۔ اس نوعیت کی مثالیں تاریخ میں عام ہیں جب کہ معاشی منفعت کو خیال پرست اور غیر حقیقی نظریات کا نام دے دیا گیا۔ مثلاً انگریزوں نے ایشیا اور افریقہ میں کاروبار اور نوآباد کاری کو "فرض عیسائیت" یا سفید فلوں کی ذمہ داری قرار دیا تھا۔

غرضیکہ مہاجروں کی وہ مڈل کلاس اور نچلی مڈل کلاس جو ادب پیدا کر سکتی تھی۔ پاکستان میں ایک نئی صورت حال سے دوچار ہوئی پہلے تو اسے بے روزگاری کا سامنا تھا۔ نئے ملک میں انکو روزگار کے موقعے ملے۔ دھیرے دھیرے یہ سیاسی ماحول انہیں اس آگیا اور اردو ادب دھیرے دھیرے انہیں شہریت کی اہل افراد سے محروم ہوتا گیا۔ پاکستان کی مخصوص معاشرتی صورتحال ایسی بنتی گئی ہے کہ اردو زبان کو ذریعہ اظہار بنانے والا طبقہ اپنے استعمالی کردار کے باعث حسن اور پیار کی تخلیقی قوت کھو بیٹھا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اردو ادب کی اس ویرانی در بنجرین کا باعث یہ ہے کہ ترقی پسند ادب پر سرکاری طور پر پابندی لگا دی گئی تھی۔ لیکن خارجی پابندی کی مدافعت کرنے کے لئے فرد میں ایک داخل قوت بھی موجود ہوتی ہے۔ اصل پابندی وہ ہوتی ہے جو فرد لا شعوری طور پر خود پر عائد کرتا ہے۔ کیونکہ ایک محسوس حد سے تجاوز کرنا اسے اپنے لئے خطرے کا باعث نظر آتا ہے۔ اردو ادب کی پڑمردگی اور مردنی ہمیں اسی داخلی پابندی کا نتیجہ نظر آتی ہے نہ کہ خارجی پابندی کا۔ پاکستان کی محسوس صورت حال میں علاقائی زبانوں کا ادیب اس داخلی پابندی کا شکار نہیں ہوا۔ اور

مختلف موضوعات پر غیر سرکاری رائے کا حکم کھلا اظہار کرتا رہا ہے حالانکہ اسے بھی انہیں سرکاری پابندیوں کا سامنا تھا۔

گزشتہ ۲۵ برس میں پاکستان کو دو بڑے بحرانوں سے گزرنا پڑا۔ ۱۹۶۵ء میں ہندوستان سے جنگ ہوئی جس کے بعد اردو کے ادیب اور دانشور نے شعوری طور پر اس جنگ کا تجزیہ کرنے سے گریز کیا۔ ان کی تحریروں میں اور سرکاری اعلانوں میں ہمیں سرسفرق نظر نہیں آتا۔ تمام تحریروں میں حب وطن کے سرکاری معنی بیان کرتی نظر آتی ہیں۔ جنگ کے نتیجے میں انسانی جان کے زیاں پر دکھ کا اظہار کہیں نہیں ملتا جبکہ تقسیم کے وقت فسادات کے بعد اردو کے ادیبوں نے بلا فرق مذہب غیر انسانی رویے کی مذمت کی تھی۔

پاکستان کا دوسرا بڑا بحران بنگلہ دیش کی تحریک آزادی سے شروع ہوتا ہے جو سقوط بنگال پر جا کر ختم ہوا۔ اس قومی سانحہ کا عکس اردو ادب میں جا بجا بلکہ ضرورت سے زیادہ نظر آتا ہے لیکن کسی ایک ادیب نے بھی پاکستانی فوج کے ہاتھوں بنگالیوں کے گاؤں جلا دینے کا ذکر کرنے کی ضرورت تک محسوس نہیں کی۔ ہمارے ادیب کی تمام سرمدیاں صرف ہماروں کے ساتھ ہی ہیں جو بنگالیوں کے ظلم و ستم کا شکار بنے۔ اس طرح اردو کا ادیب غیر جانبدار کی کھوبیٹھا۔ تھوڑے دیر کے دوران رُخ دیکھنے کی بجائے سرکاری بیانات اور قسطاس اسبق کا ہمنوا بن گیا۔

یوں تو کسی بھی زبان کا ادب بدل کلاس ہی پیدا کرتی ہے لیکن ادیب یا فنکار اپنے طبقے کا نمائندہ نہیں بلکہ نقاد ہوتا ہے۔ اردو کا ادیب اپنے طبقے پر تنقید کرنے کی صلاحیت سے محروم نظر آتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے غم و غصے یا احتجاج کا نشانہ بعض انسانی یا مذہبی فرقے بنتے رہتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو اپنے طبقے کے ساتھ یکجان سمجھتا ہے اور کیڑا مکوڑہ اپنے طبقے کی غامیوں سے چشم پوشی کا تہیہ کر چکا ہے اس لئے خود اپنی ذوات میں جھانکنے سے بھی گریز کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اردو ادب میں نہ صرف سماجی شعور کا فقدان نظر آتا ہے بلکہ داخلی نفسیات کی گتھیاں بھی سلجھتی ہوئی نہیں بنتیں اور ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ ہمہ وقت کسی نہ کسی دباؤ کے تحت سوچتا ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ علاقائی زبانوں کا ادیب ایسی ہی ایک اس دباؤ کا شکار نہیں ہوا ہے۔ اس سے ہمارے ملک کی مخصوص صورت حال نکل کر سامنے آتی ہے۔ پاکستان کے اردو ادب میں انسانی قدروں کے فقدان سے ہمیں اس

زبان کو ذریعہ اظہار بنانے والے طبقے کی اندرونی تھکن اور پژمردگی کا اندازہ ہو سکتا ہے جس کے باعث یہ
 طبقات حقیقت انسانی اقدار پر یقین کم ہو گیا ہے اور کسی بھی موجودہ بڑی طاقت کو اعلیٰ اور ناقابلِ تسخیر
 تصور کرتا ہے۔

امرہیل

تہائی اور بے چارگی کا احساس، خود اعتمادی کا فقدان اور اکیلے رہ جانے کا خوف ایک امرہیل کی طرح آدمی کے وجود سے چمٹ کر اس کے شعور کا سب سے چسپاں لپتا ہے اور وہ اس نوبت کو پہنچ جاتا ہے کہ خود کو بغیر کسی سہارے کے قائم نہیں رکھ سکتا۔ کوئی بھی بڑی طاقت اس کے لئے وہ جذباتی سہارا بن جاتی ہے جس سے ٹیک لگا کر وہ خود کو ایک بار پھر محفوظ محسوس کرنے لگتا ہے۔ اپنے آپ کو پسند کرنے کے لئے وہ اس طاقت کو لامحالہ پسند کرتا ہے اور جہاں تک ہو سکے اس کے تقاضات اور کمزوریوں سے چشم پوشی کرتا ہے۔ ہمارے ملک کے درمیانے طبقے میں برسرِ اقتدار قوت کی جانب بالکل یہی رویہ پایا جاتا ہے۔ لیکن اگر برسرِ اقتدار قوت کی اندرونی کمزوریاں اور تضادات اس حد تک کھل کر سامنے آجائیں کہ ان کو دیکھنا بالکل ہی ناگزیر ہو جائے تو ایسی صورت میں لوگ دلی زبان سے منتقد قوت کے کھوکھلے پن کا تو اعتراف کر لیتے ہیں لیکن اس کے ہی دیئے ہوئے کسی اور بڑے نظریے "یکسی اور" عظیم قوت" کا سہارا لے لیتے ہیں جس کے نام پر وہ خود کو بھرپور، اس بات کے لئے آمادہ کر لیتے ہیں کہ بہر حال انسانی دھوکہ دہی اور ظلم کا جواز رائے چلے جائیں۔

انٹرنیٹ کی نظام کو چھوڑ کر ہر نظام میں خواہ وہ جگہ دارانہ نظام ہو یا سرمایہ دارانہ نظام ہو ظلم اور بے انصافی کا یہ سب سے زیادہ ناکندہ محض بالائی طبقہ اٹھاتا ہے۔ لیکن اس بے انصافی کے لئے ہر ذمہ دار کے سر پر یہ نظریے تراشے جاتے ہیں اس کی سب سے زیادہ پر جو شش تہایت دشمنی طبقہ کی جانب سے بلکہ بعض اوقات نچلے درمیانی طبقے کی جانب سے بھی کی جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے

ہے کہ کسی بھی فسطائی نظریے سے درمیانے اور نچلے درمیانے طبقے کی ان جذباتی ضرورتوں کی وقتی طور پر تسکین سی ہو جاتی ہے جو ان کی سماجی حیثیت انہیں دینے سے قاصر رہتی ہے۔

جب جرمنی میں فسطائیت نازی ازم کی صورت میں نمودار ہوئی تو اس کی پرورش حمایت کرنے والوں میں نچلے درمیانے طبقے کے لوگ مثلاً چھوٹے دکاندار، کارگر اور کرک وغیرہ پیش پیش تھے اس طبقے کی نوجوان نسل کے لئے نازی ازم کی اندھی اطاعت، نسل اور مذہبی اقلیتوں کے لئے شدید نفرت اور دوسروں کو زیر کرنے اور فتح کرنے کی شدید خواہش اور خود اپنی نسل برتری کے دعوے میں زیر دست کشش تھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان کی درمیانہ طبقے کی نوجوان نسل اس قسم کے نعروں میں وہی کشش محسوس کرتی ہے۔

۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد جرمنی کا درمیانہ طبقہ تلاش ہو کر رہ گیا تھا۔ ۱۹۲۳ء کے افراط زر نے ان کو ہلکا کر رکھا دیا تھا اور یہی سبب بھی تھا کہ ۱۹۲۹ء کے اقتصادی بحران نے پوری کر دی تھی۔ دوسری طرف جنگیں ہانچا نے اور قیصر جرمنی کے زوال نے ان کی نفسیاتی استحکام پر کارآمدی ضرب لگائی تھی۔ کیونکہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے اس عظیم الشان طاقت کا زوال دیکھ لیا تھا جسے وہ اٹل اور ابدی تصور کرتے تھے۔

یہاں یہ بات بہرحال یاد رکھنی چاہیے کہ جرمنی میں نازی ازم کے قائم ہونے کی وجہ صرف درمیانہ طبقے کی نفسیاتی کیفیت ہرگز نہیں تھی۔ درمیانہ طبقے نے تو صرف اسے قبول کیا اور اس کا ساتھ دیا۔ نازی ازم کو قائم کرنے میں سب سے اہم کردار تو جرمنی کے بڑے صنعت کاروں اور نیم دیوالیہ یونکروں نے ادا کیا تھا جن کی حمایت کے بغیر کبھی اقتدار حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ اس طبقے نے اپنے اقتصادی مناد اور اپنے بپاؤ کی خاطر نازی ازم کی پوری پوری حمایت کی کیونکہ انہیں امید تھی کہ نچلے طبقوں کے غم و غصے کا رخ اس طرح دوسری جانب ہو جائے گا اور ایسا ہی ہوا۔

ابتداء میں ہٹلر درمیانے طبقے کا نجات دہندہ بن کر آیا تھا اور اس کے وعدوں میں ایک وعدہ سوشلزم لانے کا بھی تھا۔ تاریخی شائد یہ ہے کہ یہ وعدے کبھی پورے نہیں ہوئے۔ بعض بڑی صنعتیں ریاست کے قبضے میں تو ضرور چلی گئیں لیکن عوام کے قبضے میں کبھی نہیں آئیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا نازی جماعت ریاستی سوشلزم کے اصول پر کار بند تھی؟ ایک

ذرا غور کرنے سے ہمیں صرف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نازی پارٹی کا درحقیقت کوئی بھی اصول نہیں تھا۔
اس کا صرف ایک واضح سیاسی کردار بتاتا ہے اور وہ ہے ہر قومیت پر اور ہر وقت کھل ہوئی
موقعہ پرستی کا کردار۔ جس پر نازی پارٹی کے لیڈر آخری وقت تک بے بھیجک عمل کرتے رہے۔
نازی ازم کے قیام کے بعد جرمنی کے درمیانہ طبقے کے ایک حصہ کو دولت اور سماجی حیثیت
کا شریک بنایا گیا۔ اس طرح ایک نیا باحیثیت طبقہ پیدا ہوا جو نازیوں کا دلدادہ حلیف رہا
کچھ لوگوں کو وہ ملازمتیں دے دی گئیں جو سیاسی مخالفین اور یہودیوں سے چھپنی گئی تھیں۔ لیکن
تمام درمیانے اور نیچے درمیانے طبقے کی ضروریات تو اس طرح پوری نہیں کی جاسکتی تھیں۔ ضروری
تھا کہ ان کی دستگی کا سامان فراہم کیا جائے۔ ان کے لئے یہودیوں کا قتل عام، شاندار فوجی پریڈیں
اور اس طرح کے دوسرے سرکس میا کئے گئے۔ جس سے انہیں اپنی نسلی بڑی ماضی کی شان و شوکت
اور اپنے ایک عظیم قوت کے حصہ ہونے کا کامل یقین ہو سکے۔ جرمنی کا زبوں مال نچلا درمیانہ طبقہ
اس جال میں اسی طرح پھنس گیا جس طرح ہمارا درمیانی اور نچلا درمیانی طبقہ اسلامی کانفرنسوں کے سحر
میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ گو یہ حقیقت ہے کہ ہنگامی، بے روزگاری اور مالیوسی کی چکی میں پستے ہوئے
آدمی کو شہرے، اہوں کے اجتماع سے کوئی نسبت نہیں۔ ماضی کے شہنشاہوں کے انداز میں اسٹیج
کئے ہوئے ایسے سرکس کے کوئی سروکار نہیں جس میں کنزیٹیو دیو، قطاروں میں کھڑی بھول برساتی ہوں
اور شان و شوکت اور جاہ و حشم کے مناظر دیکھتے ہیں آئیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کانفرنس سے
درمیانہ طبقے نے نہ صرف مذہبی عقیدت کا اظہار کیا بلکہ ایک مختصر سے عرصے کے لئے درمیانہ طبقہ میں
جوش و خروش اور ولولہ پیدا ہو گیا اور ایک عجیب وقت آمیز اور پرامید کیفیت طاری ہو گئی۔ انہیں
ایسا لگنے لگا جیسے ان کے سب مسائل حل ہو گئے ہیں۔ وہ ایک ایسی عظیم طاقت کا حصہ ہیں جس میں
اس دور میں بھی اتنے زیادہ شہنشاہ موجود ہیں لہذا ان کے لئے ان کی اپنی زبوں مالی اور معروضی
عرصے کے لئے قابل برداشت بن گئی۔ یہ ہے وہ نفسیاتی بنیاد جس کے اوپر فسطائیت کی مارت
تعمیر کی جاسکتی ہے۔ درمیانہ طبقے کی مادی محرومی اور اس کی طاقت پرستی فسطائی قوتوں کا اصل استحکام
فراہم کرتی ہے جس کی جڑیں بیک وقت خود اذیتی اور سادیت میں ہوتی ہیں۔ جہاں وہ خود کو
ایک بڑی طاقت میں ضم کرنے کے لئے بے چین رہتی ہے وہاں دوسروں کو مغلوب کرنے اور

ن کرا یا دیا پیانے میں بھی یک گونہ لذت محسوس کرتی ہے۔

اس محروم درمیانہ طبقے کی سادیت کی تسکین کے لئے ہٹلر کو ایک ایسے گروہ کی ضرورت تھی جسے علیحدہ کیا جاسکے اور اسے عوام کی زبوں حالی کا مکمل ذمہ دار ٹھہرا جاسکے۔ یہ گروہ اسے یہودیوں کی صورت میں تیار شدہ مل گیا تھا۔ خود پاکستان میں احمدیوں کے خلاف لوگوں کے جذبات اچانک جس طرح مشتعل ہوئے وہ گروہ کی تلاش "کے رحمان کی عکاسی کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ عرصے کے لئے نچلے درمیانے طبقے اور درمیانے طبقے کے تمام غم و غصہ کا ذخیرہ احمدیوں کی جانب مڑ گیا تھا اس دوران میں مذہبی مخالفت کے ساتھ ساتھ احمدیوں پر ایسے عجیب و غریب اور بعید از قیاس الزامات بھی تراشے گئے جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہو سکتا مثلاً تمام احمدیوں کا کسی بیرونی طاقت کا ایجنٹ ہونا وغیرہ۔ لوگوں نے ایک اقلیت کے خلاف شرکوں پر جلوس نکالنے اور مظاہرے کئے۔ کیونکہ انہیں بہر حال تعداد میں کم ہوتی ہے اور اس لئے ایک خوفزدہ کر دینے والی طاقت نہیں ہوتی۔ اس لئے اسے برا بھلا کہنے، اس کے گھر جلانے اور اسباب لڑنے سے جوابی کارروائی کا خطرہ نہیں ہوتا جبکہ خود اپنی معاشی اور سماجی کسری کا غصہ نکالا جاسکتا ہے۔

ایسے لوگ برسرِ اقتدار قوت کے خلاف کبھی آواز نہیں اٹھاتے لیکن ایسے گروہوں اور جماعتوں کو برا بھلا کہنے سے نہیں چوکتے جو اقتدار میں نہ ہوں بلکہ ان کے ساتھ تشدد آئیز برٹاؤ کر کے سکون محسوس کرتے ہیں۔ ایسے طبقے کا فرو اپنی سادیت کو چھپانے کے لئے وہی جواز پیش کرتا ہے جو نازی ازم نے جرمنی کے نچلے درمیانے طبقے کو فراہم کئے تھے۔ یعنی :-

۱۔ وہ دوسروں کو خود ان کی ہی بہتری کے لئے زیر کرنا چاہتا ہے۔

۲۔ اس کی تہذیب ایک بہتر تہذیب ہے۔

۳۔ وہ خود ایک عظیم تر قوت کے احکامات کی تعمیل کر رہا ہے۔ ہٹلر نے اس "عظیم قوت" کو "تقدیر" کا نام دیا تھا۔ ہمارے یہاں اس کام کے لئے خدائے تعالیٰ کا نام لیا جاتا ہے

یہ جذبات اس حد تک طاقت ور ہو سکتے ہیں کہ ان کے تحت آدمی خلوص دل سے یقین کر لیتا ہے کہ وہ ایک پراسرار بندہ ہے۔ ایک پیدائشی غازی ہے۔ جسے خدای تعالیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بخشا گیا ہے۔

ہٹلر کی تحریروں میں جا بجا ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ خود کو ہمیشہ
بے گناہ اور دوسروں کو قصور وار سمجھتا رہا اور ہر اندرونی تضاد کو ناپاک سازشوں سے
تعبیر کرتا رہا۔ جس کی مثالیں ہمارے ملک میں اتنی عام ہیں کہ ان کی طرف توجہ دلانا بھی غیر
ضروری ہے۔

جب ہٹلر برسرِ اقتدار آیا تو کروڑوں جرمنوں کے بے ہٹلر اور جرمنی ایک ہی چیز
کے دو نام بن کر رہ گئے تھے۔ ہٹلر کی مخالفت کرنا گویا جرمنی کی مخالفت کرنے کے مترادف تھا
پاکستان میں جنرل ایوب کے دور سے یہ روایت چلی آ رہی ہے کہ کسی بھی برسرِ اقتدار شخص
کی باجماعت کی مخالفت کو بلا کسی پس و پیش پاکستان کی مخالفت کا نام دے دیا جاتا ہے
یہ ہمارے معاصرے میں فسطائی رجحانات کی سب سے خطرناک علامت ہے

پورا آدمی

پاکستان کے درمیانہ طبقے کا فرد۔ ایک تشدد و جبر، ایک نامکمل مسخ شدہ شخصیت —
 انفرادی سطح پر اکتسابِ مہرت سے محروم — لذت سے خائف اور بے یقینی کا شکار اور اجتماعی
 لحاظ سے فسطائیت قبول کرنے کے لئے تقریباً تیار فرد کا مستقبل کیا ہے؟
 کیا تاریخی قوتیں اسے فسطائیت کے بدلے کسی اور راستے پر ڈال سکتی ہیں؟
 یہاں ہمیں پھر یہ بات دہرانے دیجئے کہ کوئی بھی نظریہ اجتماعی عمل پیدا کرنے والی قوت اسی وقت بنتا
 ہے جب وہ ٹھوس مادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہو۔

درمیانہ طبقہ کا پرانگندہ ذہنی فسطائی نظریات کو اس لئے قبول کر لیتا ہے کیونکہ وقتی طور پر وہ اپنی
 آزادی اور خود مختاری سے نہات پا کر خود کو محفوظ تصور کر سکتا ہے لیکن اگر یہ نظریہ اس کی مادی ضروریات
 پوری نہ کر سکے تو اس کیلئے بالآخر بے یقینی اور جھنجھلاہٹ کے جذبات محسوس کرنا ممکن ہیں۔
 فرد کی نفسیات کو کسی بھی معاشرے میں موجود کس کس اور تضادات سے ملیدہ کر کے نہیں دیکھا
 جاسکتا۔ ساتھ ہی ایک مخصوص طبقے کے افراد کی نفسیات دراصل اس کا طبقائی مفاد ڈھالتا ہے۔ اگر یہ
 استحصال طبقہ ہے تو اس کے افراد تحصیلِ ذات اور تخلیقی قوتوں سے محروم ہی رہیں گے۔ ان کا طبقہ نہیں
 انسانی اقدار کا رویہ تو ضرور دے گا لیکن وہ ان اقدار پر عمل کرنے سے معذور رہیں گے کیونکہ ایسا
 کرنے سے ان کو مالی نقصان پہنچ سکتا ہے اور وہ ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ

میں اگر وہ آزادی حاصل کر بھی لیں تب بھی اختیار سے محروم رہیں گے اور اس خلا کو پُر کرنے کے لئے سادیت اور خود اذیتی میں پناہ ڈھونڈتے رہیں گے۔

اس طرح ان کا کھلا ہوا دھوراد جو کبھی تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔

ایسا تو ممکن ہے کہ معاشرے کی طبقاتی کش مکش میں وہ ایسی عظیم قوتوں کا زوال دیکھیں جن پر وہ تکیہ کرتے رہے ہوں اور ایسے کمزور طبقوں یا گروہوں کو کامیابی سے ہمکنار پائیں جنہیں وہ بھی خاطر میں بھی نہ لاتے ہوں۔ اگر مستقبل میں ایسا ہوا تو اس ادھر سے آدمی کی پسندیدگی کا توازن بگڑ کر رہ جائے گا اور وہ اضطرابی میں کسی اور عظیم طاقت میں ضم ہونے کے لئے پکے گا۔

لیکن یہ ناممکن نہیں کہ علم اور طبقت کا ایک چھوٹا حصہ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے کہ نفسیاتی نظریات اعصابی بیماریوں کی علامتوں کی مانند ہیں۔ جب کوئی صورت حال آدمی کی نفسیاتی لحاظ سے ناقابل برداشت ہو جاتی ہے تو اس میں اعصابی عمل کی علامتیں نمودار ہونا شروع ہو جاتی ہیں جن سے اس کی نفسیاتی گھٹن کو کاس کا راستہ مل جاتا ہے۔ لیکن ان کے ذریعے نہ تو آدمی مسرت حاصل کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی شخصیت کی نشوونما ہو سکتی ہے۔ سماج کا صحیح شعور اس کے دل کو اس بات کا اعتبار دلا سکتا ہے کہ کوئی بھی معاشی اور سماجی حالت ایسی نہیں جسے تبدیل نہ کیا جاسکے یہ علم اس حد تک جانفزا ہے کہ ذات پر لگائے ہوئے زنجیروں کو منہ مل کر کے فرد کو جدوجہد کے لئے تیار کر سکتا ہے۔ دوسروں کے ساتھ ساتھ اسے خود اپنی ذات پر اعتماد ہو سکتا ہے اور اس کے دل سے وہ تمام کوفت اور شہ منگی دھل جاتی ہے جو اسے اب تک لاشعوری طور پر محسوس ہوتی رہی ہے۔

اگر فرد اپنے آپ کو معاشرے کے حوالے سے دیکھ سکے اور اپنی محرومیوں اور شخصیت کو نسخ کرنے والے اسباب کی نشاندہی کر سکے تو اس کے لئے ان حالات کو بدلنے کی پرجوش خواہش اسی طرح یقینی ہے جس طرح آنکھ میں ریت کا ذرہ پڑ جانے پر اسے نکالنے کی خواہش یقینی ہے۔ اپنی ذات کو سمجھنے کے لئے معاشرے کو سمجھنا لازمی ہے اور معاشرے کو سمجھنے کے لئے سماجی شعور اور علم کی ضرورت ہے جو آدمی کے ذہن سے ادھام کی دھند چھانٹ کر اسے روشنی میں لے آئے اور یہیں سے پورے آدمی کی ابتدا ہوتی ہے جس کا وجود ممکن ہے۔

آج بھی اور کل بھی۔
 ہم اس کتاب کو آنے والے پر امید کل کے نام پر ختم کرتے ہیں۔

R کتاب کی روشن مطبوعات

کیمیاگر

زندگی کے اندھیروں کو روشنی میں لاتے ہوئے ممتاز ناول نگار اور
افسانہ نویس شوکت صدیقی کے پانچ ناولٹ - قیمت چالیس روپے

ادھورا آدمی

”بدن دریدہ اور دھوپ“ جیسے شاہکار مجموعوں کی شاعرہ فہیمہ ریاض کا نثری شاہکار
اپنے آپ میں مکمل ہونے کی انسان جدوجہد جو دوسرے انسانوں کی جدوجہد سے
جڑنے کے لئے بے چین ہے - قیمت پندرہ روپے

تیسرا آدمی

شوکت صدیقی کے افسانوں کا پہلا مجموعہ
نئی زمین اور آب و تاب کے ساتھ - قیمت چالیس روپے

کارل مارکس
یادیں اور باتیں

اُس کی یادوں اور باتوں میں گلوں کی خوشبو کے ساتھ ساتھ
درد کا رنگ اور جدوجہد کا آہنگ بھی ہے - قیمت بارہ روپے

جدید پنجابی ادب
ایک سوالیہ نشان

احمد سلیم نے اس سوال سے بحث کی ہے کہ کوئی ادب جب وطن اور
عوام کا ساتھ نہیں دیتا تو اس کے رنگ کیسے مرتبہ ہیں - قیمت چھ روپے

زیر طبع مطبوعات

جانگلو س

’خدا کی بستی‘ کے شہرت یافتہ مصنف شوکت صدیقی کا دوسرا مکتبہ لٹرائٹ
مارچ کے پہلے ہفتے میں چھپ کر منظر عام پر آجائے گا - قیمت روپے

بھگت سنگھ
زندگی اور کام

پاکستان میں پہلی بار بھگت سنگھ اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں ایک مفصل کام
احمد سلیم نے اس انقلابی تحریک کے حالات و واقعات کے ساتھ ساتھ ایک بھرپور
تاریخی پس منظر بھی لکھا ہے - نظر ثانی - سید حسن ، قیمت روپے

پابلو نرودا
زندگی سے پیمانہ ملاقات

چلی کے انقلابی شاعر پابلو نرودا کے بارے میں اہم تحریریں اور اس کے
کلام کا انتخاب - ترتیب و ترجمہ: سید جعفر احمد - قیمت روپے

رکتاب پوسٹ بکس ۳۴۱۳ کراچی